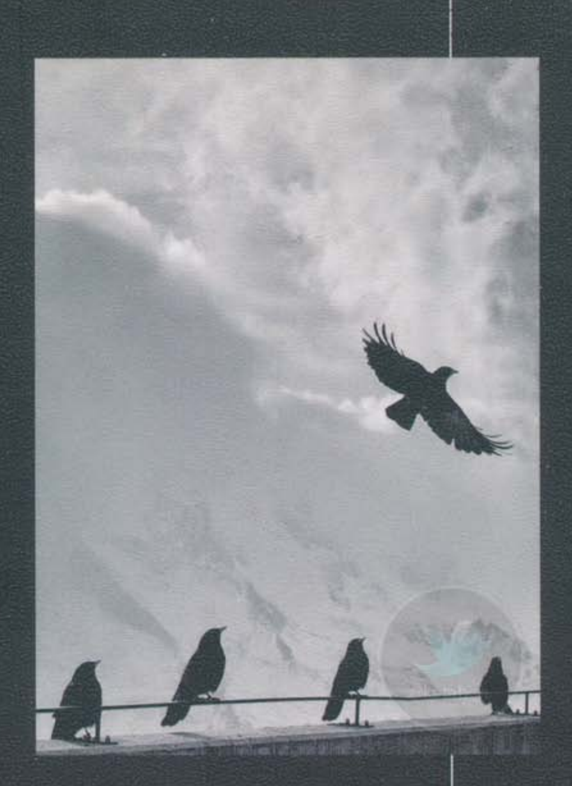
الإرادة الحُرّة:
مقدمة معاصرة

6.2.2022



مايكل ماكينا
ديرك بيريبوم
ترجمة: رضا زيدان



الإرادة الحُرّة:

مقدّمة معاصرة



تمت ترجمة هذا الكتاب بدعم
مبادرة
ترجم
Tarjim Initiative

الإرادة الحُرّة

مقدمة معاصرة

تأليف: مايكل ماكينا و ديرك بيريبوم

ترجمة: رضا زيدان

الطبعة الأولى: 2021

ISBN: 978-603-91578-3-0

رقم الإيداع: 1442/5118

هذا الكتاب ترجمة لـ:

Michael McKenna and Derk Pereboom

Free Will

A Contemporary Introduction

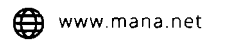
Cover photo by: Samuel Zeller

الآراء والأفكار الواردة في الكتاب تمثل وجهة نظر المؤلف



الناشر:

دار معنى للنشر و التوزيع




www.mana.net | info@manaa.net | @ManaPlatform

المحتويات

تصدير

يهدف هذا الكتاب، الإرادة الحرّة: مقدمة معاصرة، إلى أن يكون مدخلًا متقدمًا لدراسة موضوع فلسفي خالص يتمثل في الإرادة الحرّة. ومقصدنا الأساسي هو التعليم، والقيام بذلك على المستوى المطلوب إلى حد ما. رغم أن جمهورنا المستهدف سوف يكون الطلاب الجامعيين المتقدمين الذين يأخذون مساقات دراسية على أعلى مستوى مناسب للعمل الجامعي، إلا أننا نهدف أيضًا أن يظل الكتاب في متناول أولئك الذين على دراية أقل بالمسائل الفلسفية. وللقيام بذلك، لا بد أن نحرص في بعض الأحيان حرصًا مزيدًا على توضيح المصطلحات، والحجج، والافتراضات الخلفية الأخرى التي يعرفها بالفعل الطلاب الأكثر تقدمًا. على أي حال، هدفنا هو توصيل القراء إلى حيث يمكنهم الوصول، بالحد الأدنى، إلى فهم المتخرج الجامعي لهذا الموضوع. نحن مهتمون بدعوة الوافد الجديد إلى الفلسفة إلى صحبتنا. لكننا لن نضحي بالتعمق من أجل الوضوح. إن الموضوع الفلسفي المتعلق بالإرادة الحرّة هو موضوع متحدٍّ، ونهدف أن يكون هذا الكتاب كتابًا متحديًا أيضًا. نحن نريد من القراء أن يتعلموا، ونريد منهم أن يقوموا بذلك على مستوى متقدم. ولهذه الأسباب، نعتزم أيضًا أن يكون هذا الكتاب مفيدًا لطلاب الدراسات العليا في الفلسفة والمجالات ذات الصلة، وللفلاسفة المحترفين غير المتعمقين في المادة المطبوعة للإرادة الحرّة الذين يبحثون عن نظرة شاملة لهذا المجال. وهكذا سوف يجد المرء الأقسام الفرعية أو الملاحق الأخرى التي سندونها مناسبة أكثر لجمهور متقدم جدًا. بالأساس، سنقدم مسألة الإرادة الحرّة على نحو شامل قدر الإمكان على أمل أن نتمكن من إفادة العديد من الجماهير. إلا أن «البقعة العذبة» sweet spot المستهدفة لهذا الكتاب هي الطالب الجامعي المتقدم المؤهل الذي يبحث عن معالجة لموضوع الإرادة الحرّة تعدّ الطالب، بعد إكمالها، للالتحاق بثقة بالفصول الدراسية المتعلقة بالإرادة الحرّة على مستوى الدراسات العليا.

كي تكون جهودنا شاملة قدر الإمكان، ندعو القارئ إلى استخدام كتابنا بالطريقة المناسبة على أفضل وجه. سوف نساعد بعض القراء بشكل خاص من خلال الهوامش الختامية، أو الملاحق، أو النصوص الجانبية التي توضح الأمور التقنية إلى حد ما (مثل ما هو «المعامل الجهوي»). أما

الذين على دراية بمختلف المفاهيم الفلسفية المتقدمة فليسوا بحاجة لمثل هذه التفاصيل وينبغي لهم أن يتجاوزوها. وننصح أيضًا مجموعة مختلفة من القراء -على سبيل المثال، أولئك الذين يسعون فقط إلى مقدمة أولية بسيطة للإرادة الحرّة- بأن يتجاوزوا بعض هذه التفاصيل الأعقد. إذا نجحنا في تحقيق هدفنا، فإن هذا الكتاب ينبغي أن يفي بالقراءات المتعددة له.

سوف نبذل قصارى جهدنا في الصفحات التالية لكي لا نقدم آراءنا الخاصة، وإنما نحاول أن نكون عادلين ومنصفين قدر الإمكان، وأن نسعى إلى تقييم موضوعي ونزيه للاختلافات المتنوعة في الآراء قدر المستطاع. بطبيعة الحال، يبدو هذا مثاليّا، ومن المحتمل أن تحقيقه في الواقع على النحو التام ليس ممكنًا على الإطلاق. ومع ذلك، سنحاول.

في الواقع، نحن خصمان فلسفيان في نزاع الإرادة الحرّة. أحدنا، مايكل ماكينا Michael McKenna، توافقي بشأن العلاقة بين الإرادة الحرّة والحتميّة. أما الآخر، ديرك بيريبوم Derk Pereboom، فهو لاتوافقي بشأن هذه العلاقة. وبالتالي نحن نختلف في العديد من المسائل، وإن كان هناك مسائل عديدة أخرى نتفق فيها. نأمل أن يساعدنا جهدنا المشترك في هذه الصفحات في تعزيز تقييم متوازن، وواضح، وعادل للمجال. لكننا ما زلنا ندرك أن من المحتمل جدّا أن نخفق في تحقيق هذا في بعض المواضع. فكل مدرّس فلسفةٍ خبير، وكل مدرّسي العديد من مجالات الدراسة الأخرى أيضًا، يعلم جيدًا بعد تعلّم من سنوات التدريس أن جهوده ليبقى عادلا وغير منحاز في تدريسه لطلابه لم تكن ناجحةً كليًا. فهو يكتشف الافتراضات الخفية التي أعمته عن قوة المواقف والأفكار الأخرى التي من شأنها أن تنفع طلابه النفع الأفضل. لا شك أن البعض سوف يجدون مواضع وقعوا فيها فريسةً لهذا العمى. لكن الحياد هو نموذج نهدف إليه على الأقل. في جهودنا للقيام بذلك، في مختلف المواضع، سوف يجد القراء أننا نذكر كيف وأين يختلف معنا الفلاسفة الآخرون. وفي الغالب، بدلًا من أن نناقشهم، نعيّن أسبابهم الوجيهة لخلافهم، لا أسبابنا، ونترك المسألة مَفتوحة للقارئ يحسمها بنفسه.

لا نهتم بكتابة كتاب يعطي الكلمة الأخيرة أو التقييم النهائي لنطاق الموضوعات المتعلقة بالإرادة الحرّة. وإنما نهدف إلى كتاب يكون مكانًا للبدء، أو يكون، بالنسبة إلى أولئك المطلعين بالفعل على موضوع الإرادة الحرّة،

للتأمل في نظرة على الوضع الحالي. نأمل أن يُبعث هذا الكتاب على قراءة العديد من الكتب والمقالات الأخرى المتعلقة بالإرادة الحرّة. فهدفه ليس كبح الحاجة إلى مزيد من التحقيق، وإنما الحث على مزيد من التحقيق -وذلك للقراء على مختلف المستويات من الخبرة والقدرة.

بالنسبة إلى المُعلّمين المهتمين باستخدام هذا الكتاب في فصولهم الدراسية، فقد قمنا بهيكلة فصول الكتاب بحيث يمكن التعامل بسهولة مع كل موضوع على أنه موضوع جلسة دراسية أسبوعية واحدة. ويمكن إكمال الحلقات الدراسية الأكثر تقدمًا كل أسبوع بقراءات أكثر تقدمًا. ويمكن تكييف الحلقات الدراسية الأقل تقدمًا بالمثل. لقد أدرجنا ببليوغرافيا شاملة في نهاية الكتاب. لكننا سنختم كل فصل باقتراحات لمزيد من القراءات، وسنقدم ملاحظات موجزة حول الاقتراحات. إذا كان المُعلّم مهتمًا، فبإمكانه أن يستخلص من هذه الاقتراحات ما يلزمه لبناء مخططه الدراسي.

مايكل ماكينا
ديرك بيريبوم

شكر

بدأ هذا الكتاب، الذي هو في الأصل مشروع لمؤلف واحد، منذ سنوات عديدة كمسودة معتمدة على الملاحظات التعليمية خلال وجودي في كلية إيثاكا Ithaca. وقد تطور لاحقًا واستخدمه الطلاب الجامعيون والخريجون في جامعة ولاية فلوريدا. وبمجرد وصولي إلى جامعة أريزونا، استخدمته في شكل أقدم له لتعليم فصل دراسي جامعي. أود أن أشكر العديد من زملائي وطلابي في كلية إيثاكا، وجامعة ولاية فلوريدا، وجامعة أريزونا على تعليقاتهم واقتراحاتهم المفيدة. وأخص بالذكر زملائي من كلية إيثاكا، ستيفن شوارتز Stephen Schwartz، وكريج دنكان Craig Duncan، وكارول كيتس Carol Kates، وروبرت كلي Robert Klee، وريك كوفمان Rick Kaufman، وريتشارد كريل Richard Creel؛ وزملائي في جامعة ولاية فلوريدا، أل ميلي Al Mele، وراندي كلارك Randy Clarke، وجوشوا جيرت Joshua Gert، وستيفن كيرنز Stephen Kearns، وسيث شابو Seth Shabo؛ وزملائي في جامعة أريزونا، تيري هورجان Terry Horgan، وجِنان إسماعيل Jenann Ismael، وكيث ليرر Keith Lehrer، وشون نيكولز Shaun Nichols، وستو كوهن Stew Cohen، وديفيد شميتز David Schmidtz. وأدين بالشكر الخاص لأربعة فلاسفة علموني كيف أفهم جدل الإرادة الحرّة، جون فيشر John Fischer، وكارل جينيت Carl Ginet، وبول راسل Paul Russell، وأخصهم، جورج توماس George Thomas، أستاذي في الدراسات العليا والمشرف على رسالتي من جامعة فرجينيا. ولقد استفدت أيضًا على مر السنين من مجموعة رائعة من الأصدقاء الذين يعملون في موضوع الإرادة الحرّة والموضوعات المتعلقة، خاصة نومي آربلاي Nomy Arplay، ومارك بالاجير Mark Balaguer، وبيرني بيروفسكي Bernie Berofsky، وجونار بيورنسون Gunnar Björnsson، وجو كامبل Joe Campbell، واشتياق حاجي Ish Haji، وبوب كين Bob Kane، وإيدي ناميِاس Eddie Nahmias، ودانا نيلكين Dana Nelkin، وتيم أوكونور Tim O'Connor، وديرك بيريبوم، وجورج شير George Sher، وديفيد شوميكر David Shoemaker، وأنجي سميث Angie Smith، وتاملر سومرز Tamler Sommers، وباتريك تود Patrick

Todd، ومانويل فارجاس Manuel Vargas، وجاري واتسون Gary Watson، ومايكل زميرمان Michael Zimmerman. أخيرًا، أود أن أشكر المؤلف المشارك لي على موافقته على التعاون في 2013. فبقدر كبير من المراجعة وبإضافة العديد من الفصول الجديدة، ساعدني ديرك في جعل هذا الكتاب أكثر توازنًا وشمولًا. وقد جعل أيضًا إكماله بمثابة وقت جميل بشكل خاص وتجربة تعليمية رائعة.

أنا ممتن لبيتر أوهلين Peter Ohlin وجامعة أوكسفورد على الإذن بإعادة طبع أقسام «التوافقية المعاصرة: النظريات الشبكية ونظريات الاستجابة للعلل Contemporary Compatibilism: Mesh Theories and Reasons-Responsive Theories» في: R. Kane, ed., 2011, Oxford Handbook of Free Will, 2nd ed. (New York: Oxford University Press): 175-98. هذه المادة مستخدمة في الفصل التاسع. أنا مدين أيضًا لمؤسسة جون تيمبلتون للدعم المالي المستخدم للسفر إلى جامعة كورنيل للعمل مع ديرك بيريبوم في يوليو 2015.

مايكل ماكينا

أود أن أشكر العديد من زملائي وطلابي في جامعة فيرمونت Vermont، وجامعة ييل Yale، وكورنيل، والجامعة الأوروبية المركزية في بودابست لإسهاماتهم القيمة. وأخص بالذكر زملائي من جامعة فيرمونت، ديفيد كريستنسن David Christensen، وآرثر كوفليك Arthur Kuflik، وجورج شير، ولويس دي روست Louis deRosset، وبيل مان Bill Man، وسيث شابو، ودون لوب Don Loeb، وزميلي في كورنيل كارل جينيت. أود أن أشكر أيضًا كل عضو في مجموعة الإرادة الحرّة على النقاش والتفاعل على مر السنين. واسمحوا لي أن أخص بالذكر، جون فيشر، ودانا نيلكين، ولين بيكر Lynne Baker، ومايكل ماكينا، وأل ميلي، وديفيد ويدركر David Widerker، وبوب كين Bob Kane، وجونار بيورنسون، وتيم أوكونور، وكارولينا سارتوريو، واشتياق حاجي، وجو كامبل، ومانويل فارجاس، وشون نيكولز، وجوش نوبي Josh Knobe، وتاملر سومرز، وإيدي نامياس، وجوستين كوتس Justin Coates، وباتريك تود، وطلابي في الدراسات العليا في كورنيل، على وجه الخصوص، شون ستابلتون Sean Stapleton، وباتريك ماير Patrick Mayer، وأوستين دوجان Austin Duggan. وأخيرا، أود أن أشكر المؤلف المشارك لي على دعوتي للتعاون في 2013. كان العمل مع مايكل على هذا الكتاب ممتعًا جدًا وتجربة تعليمية رائعة.

ديرك بيريبوم

مقدمة

في البداية، تأمل هذه الحالة التي ناقشها كثير من الفلاسفة الذين يكتبون في موضوع الإرادة الحرّة وموضوع المسؤوليّة الأخلاقيّة المتعلق به:

أُعدم روبرت ألتون هاريس (Robert Alton Harris) في سجن سان كوينتين San Quentin في عام 1992 لقتله صبيين مراهقين عام 1978، جون مايسكي (John Mayeski) ومايكل بيكر (Michael Baker). قابل هاريس وأخوه دانيال مايسكي وبيكر حينما كان الصبيان البالغان من العمر 16 عامًا يتناولان غداءهما في مطعم وجبات سريعة خاص في موقف سيارات. كان الأخوان روبرت ودانيال يتطلعان إلى سرقة سيارة لاستخدامها في عملية سرقة لأحد البنوك. وعندما رأى الأخوان الصبيين في سيارتهما، أجبراهما تحت تهديد السلاح على القيادة إلى منطقة بعيدة. وهناك أقنع روبرت هاريس الصبيين بأنه سوف يعود إلى سيارتهما ويقاسمهما بعضًا من أموال السرقة. قبل الصبيان ذلك. وبينما كانا يبتعدان، أطلق روبرت عليهما النار من الخلف، الأمر الذي لم يتوقعه أبدًا أخوه دانيال. وإليكم خبر مايلز كوروين Miles Corwin في جريدة **لوس أنجلوس تايمز** عام 1982 عن الحدث، الذي ينقل في بعض الأحيان عن دانيال هاريس:

حينما كان الصبيان يبتعدان، أخرج [روبرت ألتون] هاريس مسدس لوجر على مهل، وأطلق النار على مايسكي من الخلف. صرخ مايسكي: «يا إلهي!»، وسقط على الأرض. طارد هاريس بيكر أسفل تل في وادي صغير وأطلق النار عليه أربع مرات.

كان مايسكي ما يزال حيًا عندما صعد هاريس إلى أعلى التل، قاله دانيال. تبع هاريس الولد، وأركعه، ووضع اللوجر على رأسه، وأطلق النار.

قال دانيال، «يا إلهي، كل شيء بدأ يدور». «كان الأمر يشبه التصوير البطيء. رأيت المسدس، ثم انفجر رأسه كالبالون، ... وللتو ركضتُ وركضتُ... لكنني سمعت روبرت واستدرتُ». «كان يدفع البندقية والمسدس في الهواء ويضحك. يا إلهي، هذا الضحك جمّد الدماء والعظام في داخلي». قاد هاريس [الـ] سيارة إلى منزل أحد الأصدقاء، حاملًا أسلحة وحقيبة [تحتوي] على ما تبقى من غداء الصبيين القتيلين. ثم، بعد حوالي 15

دقيقة من قتل الصبيين البالغين من العمر 16 عامًا، أخذ هاريس الطعام من الحقيبة...وبدأ يأكل الهامبرغر. قدّم لأخيه كعكة محلاة بالتفاح، وأصبح دانيال يشعر بالغثيان وركض إلى الحمام.

قال دانيال، «روبرت سخر مني». «هو قال إنني ضعيف؛ ووصفني بالمخنث وقال إنني لا أتحلى بالشجاعة الكافية».

كان هاريس في مزاج لامبالٍ تقريبًا. هو ابتسم وأخبر دانيال بأنه سيكون من المسلي أن يتظاهرا بأنهما ضابطا شرطة ويبلغان الوالدين بأن ابنيهما قد قُتلا. ثم، لأول مرة، صار جادًا. فقد اعتقد أن ربما شخصًا ما قد سمع الطلقات النارية وأن الشرطة قد تبحث عن الجثتين. وأخبر دانيال أنه يجب عليهما أن يجوبا الشارع بالقرب من الجثتين، وأن من المحتمل أن يقتلا بعض رجال الشرطة في المنطقة.

[فيما بعد، أثناء استعدادهما لسرقة البنك]، أخرج هاريس مسدس لوجر، ولاحظ بقع الدم وبقايا جسدية في فوهة المسدس لأن نقطة إطلاق النار كانت قريبة جدًا، وقال: «لقد فجرت حقًا دماغ الصبي»، ثم مرة أخرى، بدأ يضحك[1]».

في مقال **لوس أنجلوس تايمز**، يعلق كوروين بأنه حتى السجناء في سجن سان كوينتين قد احتفلوا بإعدام هاريس. كان هاريس، على ما يبدو، يُنظر له على أنه رجل مرعب، حتى من أقسى المجرمين. ويفصّل كوروين حياة إجرامية سابقة، بدأت بتعذيب الحيوانات في سن مبكرة، وسرقة السيارات، وضرب أحد الجيران في نزاع حتى الموت، وحُكم على هاريس في ذلك بالقتل الخطأ.

ما الذي نفهمه من روبرت هاريس؟ وما الذي يجعل تفاعلاتنا معه، وأحكامنا بشأن ما يستحقه، وشعورنا بالغضب، و(بالنسبة إلى البعض) رغبتنا في إذاقته مرارة العقاب؟ من الطبيعي في هذه الحالات، على الأقل كما يرى الكثيرون، أن نفكر في هاريس على أنه أكثر من وحش مجنون أو حيوان بري. إن سخطنا تجاهه وأحكامنا بشأن ما نفترض أنه يستحقه مرتبطان بظننا

(1) هذه الفقرة من:
Miles Corwin, "Icy Killer's Life Steeped in Violence," Los Angeles Times, May 16, 1982.
نقلًا عن مقالة جاري واتسون Gary Watson المؤثرة للغاية:
"Responsibility and the Limits of Evil" (1987: 269 - 70).

أنه بشكل أو بآخر كان يؤول إليه تصرفه. فقد كان متحكمًا في أفعاله. ولم يكن مجبرًا بطبيعته أو بشيء آخر على قتل هذين الصبيين. كان بإمكانه أن يتصرف تصرفًا غير القتل، أو كان بإمكانه أيضًا، أن يتخذ الخيارات التي اتخذها باكرًا في الحياة التي قادته إلى ذلك المكان الذي يُعدّ فيه فعل هذه الأمور الفظيعة مصدرًا للتسلية، بل وللبهجة. هو، وليس شخصًا آخر، من كان متحكمًا في القتل، أو، سابقًا، من كان بيده تعذيب الحيوانات، وغير ذلك. وبقدر ما يصح أنه وجد نفسه في مكان بدا فيه أن القيام بمثل ذلك ليس إلا أمرًا مبهجًا، نحن نريد أيضًا أن نعتقد -أو على الأقل يميل الكثير منا إلى ذلك- أنه هو من جعل نفسه على هذا النحو. فهو من شكّل نفسه ليكون هذا الرجل الوحشي باختياراته الحرّة. بالنسبة إلى الكثيرين، هذا يساعد في تبرير إحساسنا بالعدالة في نظام قانوني يحاسب الناس. وحتى لو كان يعتقد المرء أن عقوبة الإعدام غير مستحقة أبدًا، فإنه لا يزال من المقنع جدًا أن نعتقد أن أناسًا مثل روبرت ألتون هاريس يستحقون أن يعاقبوا بقسوة على جرائمهم بطريقة ما لأنهم تصرفوا بحرّية، اختاروا بحرّية، صاروا ما هم عليه بحرّية.

تكشف هذه الافتراضات المتضمنة في الطريقة التي يفكر بها الكثير منا في قضية مثل قضية هاريس عن سمة مهمة للإطار المفاهيمي الذي يلتزم به الكثير من الناس في تفكيرهم: الأشخاص بطريقة ما ذات أهمية يتصرفون بحرّية. هذه أطروحة فلسفية، وليست فقط أمرًا مضمرًا. إنها متضمنة بكثرة في طريقتنا في فهم العالم لدرجة أنه يصعب على الأقل مبدئيًا أن نتصور كيف يمكننا أن نفكر في أنفسنا أو في الآخرين دون الاعتماد على هذه الفرضية.

لكن بجانب الافتراضات المذكورة أعلاه، هناك افتراضات أخرى متضمنة أيضًا في تفكيرنا اليومي لا تتفق مع هذه الافتراضات المتعلقة بحرّية الإنسان. هي متعلقة بحقائق حياتنا، بالأسباب التي تؤثر على حياتنا. لشرح ذلك، فكر مرة أخرى في مقال كوروين في **لوس أنجلوس تايمز**. لا يركزّ كوروين فقط على أفعال روبرت ألتون هاريس المرعبة. وإنما يستشكف أيضًا تاريخه المرعب. كما يروي كوروين، وُلد هاريس قبل موعد ولادته عندما رُكلت أمّه في بطنها من زوجها الغيور، الذي اتهمها بالخيانة، زاعمًا أن هاريس لم يكن ابنه. تحرش الأب جنسيًا مرتين بأخواته وضرب جميع أطفاله، ما تسبب في كثير من الأحيان بإصابات خطيرة. أصبحت والدة هاريس مدمنة على الكحول، واعتُقلت عدة مرات. كان هاريس يعاني من صعوبات في التعلم ومشاكل في النطق، ولم يعالَج أي منهما، وعاش خلال الفترة المدرسية شاعرًا بالغباء.

وكثيرًا ما ضايقه زملاؤه. وفقًا لأخته، باربرا هاريس Barbara Harris، حتى عندما كان طفلًا صغيرًا لم تسمح له والدته أن يلمسها. وتتذكر إحدى المناسبات عندما أدمت والدته أنفه لمحاولته الاقتراب منها. تتذكره أخته يبكي وهو طفل صغير عندما أُطلقت النار على بامبي[1]. لقد أحب الحيوانات. عندما بلغ الرابعة عشرة، حُكم عليه بالحجز في دار الأحداث الفيدرالية لسرقة سيارة. هناك اغتُصب عدة مرات وجَرح معصميه في محاولة للانتحار. أُطلق سراحه من السجن الفيدرالي في سن التاسعة عشرة، والصبي الذي بكى مرة لموت بامبي قام بتعذيب وقتل كلابٍ وقططٍ بمقابض المماسح، وبالرشق بالسهام وبالبنادق الهوائية. وفي مرة، طعن خنزيرًا رائعًا أكثر من 1000 طعنة.

سل نفسك الآن، أيها القارئ، ما الذي تشعر به بشأن هاريس المجرم، الآن بعد أن أصبحت على دراية بهاريس الطفل وصباه المؤدي إلى سنواته كبالغ. ما الذي يستحقه هاريس في نظرك على جرائمه الآن بعد أن أصبحت على دراية بتاريخه؟ إذا كنت مثل الكثيرين، أي لست متأكدًا مما يجب أن تعتقد؛ فقد أصبحت صاحب مشاعر متناقضة (Watson, 1987)، تتأرجح بين التعاطف من جهة والكراهية من جهة أخرى. ليس من المستحيل أن تفسر ازدواجك، إذا كنت بالفعل مزدوج الرأي، من خلال اعتقاد أن الأسباب التي شكّلت حياة هاريس قد جعلته ما هو عليه، وأن هذه الأسباب بطريقة ما أفسدت أو شكّلت بقوةٍ شخصيته وفهمه للعالم. تاريخه القبيح حتّم عليه أن يكون هذا الرجل وأن يقوم بتلك الأمور. هذا الاعتقاد، على ما يبدو، يخالف اعتقادنا أنه يؤول إليه في النهاية ما إذا كان يقتل أو لا يقتل ذينك الصبيين. ويبدو أنه يخالف اعتقاد أنه كان بإمكانه أن يقوم بتصرف غير القتل؛ بالأحرى، هناك قلق من أن التاريخ القبيح المشكّل له والمتحرّك من خلاله قد حسم ما الذي يفعله ومن ثم لا يمكنه حقًا أن يفعل شيئًا مختلفًا بأي شكل. بالمثل، يبدو أن حياته ليست من صنعه. وإنما هي صنيعة الكراهية والعنف، والسخرية، ومقت الذات، والاغتصاب.

هذه الافتراضات المتنافسة المتعلقة بحرّية الإنسان من ناحية وبالأسباب المشكلة لحياتنا من ناحية أخرى لا توجد فقط في الحالات المتطرفة مثل قصة هاريس. وإنما تنطبق في جميع أنواع المواقف وفي جميع أنواع السياقات. قد تنطبق كذلك عندما يتعلق الأمر بحياتنا، أو بحياة الأبطال الأخلاقيين، مثل مارتن لوثر كينج، بدلًا من الشخصيات الغادرة مثل

(1) فيلم كرتوني كلاسيكي شهير، وهو عن غزال صغير اسمه بامبي Bambi (المترجم).

روبرت ألتون هاريس. يمكن النظر لحالات مثل حالات مدمني الكحول أو المخدرات الذين يكافحون لمقاومة مأزقهم إما من حيث أن الشخص حرّ في التغلب على المأزق أو من حيث الفسيولوجيا التحتية التي تقود الشخص إلى التوق إلى المخدرات أو الكحول واتخاذ القرار.

كما يتضح من خلال التأمل في حالة هاريس، فإن الجدل الفلسفي المتعلق بحرّية الإرادة هو حول إمكانات نوع مميز من الفاعلية (agency). ببساطة، هل يستطيع أشخاص مثل هاريس التحكم في سلوكهم؟ بالمثل، هل كان دكتور كينج، أو مدمن الكحول، أو أي منا على حق أيضًا؟ هل يمتلكون ويتصرفون بحرّية غنية بما فيه الكفاية تمكنهم من تشكيل أنفسهم ومستقبلهم كما يفضلون وحسب حكمهم على ما هو أفضل؟ هل يمكنهم، نتيجة هذا النوع من الحرية، أن يكونوا مسؤولين أخلاقيًا عن سلوكهم، ومن ثم يجب أن يكونوا محاسبين بشكل مبرر على الطريقة التي يعاملون بها أنفسهم ويعاملون بها الآخرين؟ وما الذي يجب أن يكون عليه الوضع الطبيعي حتى يكون صحيحًا أن الأشخاص لديهم إرادة حرّة وبالتالي يتصرفون بحرّية؟ هل يجب أن يكونوا قادرين عل «تحرير» أنفسهم من تأثيرات ماضيهم ومن ثم يتصرفون بحرّية، أو هل يمكن لحريتهم أن تبقى نابعة من، أو تعود إلى due to، تواريخهم؟ أم أن افتراض الحرية التي نفترض أن الناس يمتلكونها هو في الواقع خاطئ ومُقوّض بفهم أكثر استنارة للأسباب الخفية التحتية للظرف البشري؟

هناك ما لا يقل عن أربعة أسئلة فلسفية متميزة فيما يتعلق بالإرادة الحرّة: أولًا، ما هي الإرادة الحرّة؟ ما طبيعتها؟ ثانيًا، لماذا الإرادة الحرّة ذات أهمية؟ ما هي القيمة التي تأتي بها، إن وُجدت، لحياة البشر؟ ثالثًا، هل الإرادة الحرّة متوافقة مع افتراضات معينة تتعلق بالعالَم الطبيعي؟ فمثلًا، هل هي متوافقة مع الحتميّة؟ هل هي متوافقة مع اللاحتميّة؟ وسواء كان هناك حتميّة أم لا، هل هي متوافقة مع كوننا كائنات مادية بحتة، جزء من النظام الطبيعي على صلة ببقية المملكة الحيوانية؟ رابعًا، هل نمتلك إرادة حرّة ونتصرف، أحيانًا، بحرّية؟ كما سنرى، هذه الأسئلة عادة لا تُقسَّم وإنما يجاب عنها معًا كجزء من نظرية كلية. ومع ذلك، ربما يكون من الصحيح القول إن المناقشات الفلسفية المعاصرة للإرادة الحرّة قد ركزت في الأساس على السؤال الثالث، وهو ما يُطلق عليه سؤال التوافق. هذا الكتاب لن يكون استثناء من هذا الاتجاه العام. سوف نقوم بهيكلته

حول مقاربات مختلفة للإجابة على هذا السؤال. في ضوء هذا السؤال -هل الإرادة الحرّة متوافقة مع الحتميّة؟- هذا هو الموضوع الذي غالبًا ما يوصف باعتباره أحد المشكلات الكلاسيكية في الفلسفة، مشكلة الإرادة الحرّة.

نعرض كتابنا على النحو التالي:

الفصل الأول مخصص لتوضيح المفاهيم الرئيسة في النقاش، خاصة مفاهيم الإرادة الحرّة، والمسؤوليّة الأخلاقيّة، والحتميّة. وفي الفصل الثاني، ننتقل إلى شرح مشكلة الإرادة الحرّة ونبين أن الجدل في الواقع يبرز نطاقًا من المشكلات المترابطة، وليس مشكلة واحدة فقط. في الفصل الثالث، نقدم جدل الإرادة الحرّة الكلاسيكي كما نجده في القرن العشرين خلال ذروة الفلسفة التحليلية.

من الفصل الرابع إلى السادس سوف نركز على ثلاثة تطورات، كلها حدثت في الستينيات، مما أدى إلى تغيرات رئيسة في طريقة معالجة مشكلة الإرادة الحرّة. الأول، وهو موضوع الفصل الرابع، يتعلق بحجة النتيجة Consequence Argument لصالح اللاتوافقية incompatibilism التي تهدف إلى إظهار أن حرية التصرف بشكل مغاير تتعارض مع الحتميّة. ثاني التغيرات الرئيسة، وهو موضوع الفصل الخامس، هو حجة هاري فرانكفورت لصالح الأطروحة القائلة إن حرية التصرف بشكل مغاير ليست نوع الحرية اللازم للأشخاص ليكونوا مسؤولين أخلاقيًا عما يفعلونه. وإنما هي نوع مختلف من الحرية، يتعلق بمصدر فاعلية الشخص. أما التغير الثالث، المقدّم في الفصل السادس، فيتعلق بجهود بي. إف. ستراوسن P. F. Strawson لإعادة هيكلة مشكلة الإرادة الحرّة بالإحالة إلى عواطفنا الأخلاقيّة وكيف تُظهر حيواتنا البين-شخصية inter-personal فهمنا لحرية الإنسان وشروط المسؤوليّة الأخلاقيّة.

الفصل السابع مكرس لثلاث حجج لاستنتاج أن الحرية والمسؤوليّة لا تتفقان مع الحتميّة. ولكل الحجج الثلاث تأثير كبير على الجدل المعاصر لَأن كل حجة من هذه الحجج تهدف إلى إثبات اللاتوافقيّة من خلال موارد لا يهمها حرية التصرف بشكل مغاير. وإنما ينصب الاهتمام على مصادر الفاعلية الإنسانية في ضوء إمكانية أن الحتميّة تؤثر على هذه المصادر تأثيرًا يَحول دون الحرية والمسؤوليّة.

بعد الفصول السبعة، ننتقل إلى تقييم المواقف المعاصرة الرئيسة من الإرادة الحرّة والمسؤوليّة الأخلاقيّة. يعالج الفصل الثامن والفصل التاسع المقترحات المختلفة للدفاع عن التوافقيّة *compatibilism*، وهو الرأي القائل إن الإرادة الحرّة والمسؤوليّة الأخلاقيّة متوافقان مع الحتميّة. يركز الفصل العاشر والفصل الحادي عشر على أشكال مختلفة للّاتوافقيّة *incompatibilism*، التي تنفي صحة التوافقيّة. والفصل العاشر مخصص لصور اللاتوافقيّة التي تؤيد واقعية الإرادة الحرّة والمسؤوليّة الأخلاقيّة، المعروفة باسم الليبرتاريّة *libertarianism*، ويتناول الفصل الحادي عشر صورًا للّاتوافقيّة تؤيد الشكوكية المتعلقة بالإرادة الحرّة والمسؤوليّة الأخلاقيّة، بما في ذلك الحتميّة الصلبة واللاتوافقيّة الصلبة.

يتناول الفصل الثاني عشر مقترح مانويل فارجاس Manuel Vargas الأصلي، التنقيحية *revisionism*، الذي سيوصي بأن نراجع مفاهيمنا عن الإرادة الحرّة والمسؤوليّة الأخلاقيّة بحيث نزيل مضامينها اللاتوافقيّة ونحافظ على ممارستنا لتحميل المسؤوليّة. يختتم أيضًا هذا الفصل الكتاب بنطاق من الموضوعات التي لم نشملها بالتفصيل: مسؤوليّة الإغفالات omissions، وتحدي التفكير العقلاني باعتقاد الحتميّة، والفلسفة التجريبية فيما يتعلق بالمفاهيم الشعبية والافتراضات المسبقة التي تحرّك جدل الإرادة الحرّة، والجذور اللاهوتية وتداعيات هذا الجدل.

1 الإرادة الحرّة والمسؤوليّة الأخلاقيّة والحتميّة

في هذا الفصل، سندرس المفاهيم الرئيسة المتعلقة بجدل الإرادة الحرة. وسنبدأ بتقديم أوصاف للإرادة الحرة، والمسؤولية الأخلاقية، والحتمية. كما سننظر أيضًا في مجموعة من الأمور ذات الصلة، مثل ماهية الإرادة، وسوف نقدم مفاهيم اللاحتمية والآلية والطبيعانية.

1.1 الإرادة الحرة

كما تَبيّن، فإنّ تحديد كيفية استخدام مصطلح «الإرادة الحرة» محل نزاع. ونقترح تعريف المصطلح كما يلي:

الإرادة الحرة هي القدرة الفريدة للأشخاص على ممارسة التحكم بالمعنى الأقوى في أفعالهم اللازمة للمسؤولية الاخلاقية.

إن التصرف الحر، كما نستعمل هذا التعبير، هو تصرف يصدر عن ممارسة هذه القدرة. هذا التعريف، أو ما يشبهه، رغم أنه غير مقبول قبولًا عالميًا، إلا أنه شائع على نطاق واسع (مثلًا، Haji, 2009: 18; McKenna, 2008d: 187; Mele, 2006b: 17; Pereboom, 2001: xxii, Timpe, 2008: 11). ومن الصحيح أن هذا التعريف مجرد نقطة انطلاق للتنظير. فهو لا يحدد ما هو معنى التحكم المعني، ولا يعين طبيعة المسؤولية الأخلاقية محل النقاش. هذه هي الموضوعات التي سوف نتناولها في هذا الكتاب. لكن لنبدأ ببعض التوضيحات.

أولًا، لماذا يشيع وصف الإرادة الحرة بأنها نوع من التحكم، خصوصًا فيما يتعلق بالمسؤولية الأخلاقية؟ من المعقول أن شرطًا من شرطين -على الأقل- ضروريان لفاعل ليكون مسؤولًا أخلاقيًا عن أمر ما يتمثل في أن يكون هذا الأمر في نطاق تحكمه. فمثلًا، إذا صدمت بالخطأ عصا ناقل الحركة وحطمت السيارة لأنه كان لديك نوبة مرضية غير متوقعة، فأنت لست مسؤولًا أخلاقيًا ولا تستحق اللوم على اصطدامك بعصا الناقل أو على التحطم. والسبب هو أنك لم تكن متحكمًا في جسدك. تتطلب المسؤولية الأخلاقية على نحو معقول جدًا تحكمًا في ما يكون الفاعل مسؤولًا عنه أيا ما كان.

ثانيًا، كما شرح ألفريد ميلي Alfred Mele (2006b: 27, n18)، من الأهمية بمكان أن التحكم المعني هو التحكم الأقوى الضروري للمسؤولية الأخلاقيّة. هناك معانٍ أضعف للتحكم ضروريةٌ للمسؤوليّة الأخلاقيّة. مثلًا، قد يكون من الشروط الضرورية لمسؤوليّة الفاعل الأخلاقيّة عما يقوم به اشتراط أنه يستطيع تحريك جسده وفقًا لقراراته. تصور، مثلًا، أن شيطانًا كان يتلاعب بعقلك، مسببًا قرارات تؤدي إلى حركاتك الجسدية. قد تفي بشرط واحد من الشروط الضرورية لتكون مسؤولًا أخلاقيًا، وهو أنك تستطيع تحريك جسدك بما يتفق مع قراراتك. لكنك لن تفي بشرط أقوى لتكون مسؤولًا أخلاقيًا لأنك لست متحكمًا في القرارات التي تتخذها. إن الإرادة الحرّة، كما نفهمها، هي شرط التحكم الأقوى اللازم للمسؤوليّة الأخلاقيّة.

ثالثًا، بناء على تعريفنا المقترح، لا تقتصر ممارسات الإرادة الحرّة على الفعل ذي المغزى الأخلاقي الذي يكون الفاعل مسؤولًا أخلاقيًا عنه. الأمر فقط أن القدرة التي تحددها الإرادة الحرّة هي القدرة اللازمة عندما يكون الشخص مسؤولًا أخلاقيًا عما يفعله. لكن بإمكان الشخص أن يمارس هذه القدرة في سياقات غير أخلاقيّة non-moral أيضًا. في الواقع، من الممكن وجود كائنات ليست مسؤولة أخلاقيًا عن أي شيء -ربما كائنات فاقدة تمامًا للحس الأخلاقي amoral- تمارس نوع التحكم الضروري للمسؤوليّة الأخلاقيّة[1]. لذلك، بطريقتنا المفضلة لتعريف الإرادة الحرّة، فإن الإرادة الحرّة قدرة لا يلزم أن تكون ممارستها صادرة في أمر يكون الفاعل مسؤولًا عنه أخلاقيًا.

في الوقت نفسه، مسألة كيفية تعريف «الإرادة الحرّة» هي نفسها محل خلاف. ففي حين أن العديد من الكُتاب يفهمون الإرادة الحرّة والفعل الحر أساسًا بالطريقة التي حددناها، يخالف الباقون في ذلك. سوف يكون من المفيد الإشارة إلى كيفية استخدام الآخرين للمصطلح وتسجيل نقاط الاختلاف. هنا نقصر اهتمامنا على طريقتين إضافيتين لتعريف مصطلح «الإرادة الحرّة».

يعرّف عدد من المشاركين في الجدل الإرادة الحرّة على أنها امتلاك إمكانية الوصول إلى خيارات بديلة للفعل، أو، كما تصاغ عادة، قدرة المرء على التصرف بشكل مغاير لتصرفه الفعلي (مثلًا، Clarke, 2003: 3, Ginet, 1990: 90; van Inwagen, 1983: 8; Vihvelin, 2013).

(1) انظر Mele (1995: 3) لفكرة مماثلة. يستخدم ميلي مثالاً من الأخلاق النيقوماخية لأرسطو (Nicomachean Ethics X.7) على كائنات فاقدة للحس الأخلاقي لكنها متحكمة ذاتيًا (حرّة).

على سبيل المثال، يكتب كارل جينيت Carl Ginet:

المقصود بحرّية الإرادة حرية الفعل. فأنا لدي حرية الفعل في وقت إذا كان هناك أكثر من بديل متاح أمامي. (1990: 90)

على عكس تعريفنا المفضل، هذه الطريقة لتعريف الإرادة الحرّة لا تشبك الإرادة الحرّة بالمسؤوليّة الأخلاقيّة. ينصح بيتر فان إنواجن Peter van Inwagen، الذي يعرف أيضًا الإرادة الحرّة باعتبارها القدرة على التصرف بشكل مغاير، بعدم تعريف الإرادة الحرّة بأنها «حرية من أي نوع تكون لازمة للمسؤوليّة الأخلاقيّة» (2008: 329, n2). وفقًا لاقتراح القدرة على التصرف بشكل مغاير، يمكن للمرء أن يجد إرادة حرّة أيضًا بتجاهل السياقات الأخلاقيّة والتفكير فيما إذا كنا قادرين أم لا على التقاط قلم رصاص أو الامتناع عن ذلك، أو اختيار العنب وليس الموز لوجبة صباحية خفيفة.

ما الذي نفهمه من هذا الاختلاف الاصطلاحي؟ قد يلاحظ المرء أولًا أنه يتسق مع اقتراحنا أن الإرادة الحرّة، بالمعنى الأقوى للتحكم اللازم للمسؤوليّة الأخلاقيّة، سوف تتحول لتكون القدرة على التصرف بشكل مغاير. ومع ذلك، يكمن الاختلاف بين جينيت/فان إنواجن وبيننا في أنه وفقًا لاستراتيجيتنا المفضلة يكون اقتراح أن الإرادة الحرّة هي، أو تتطلب على الأقل، القدرة على التصرف بشكل مغاير بمثابة أطروحة حقيقية، وليس فقط زعمًا يكون صحيحًا فقط حسب كيفية تعريفنا لمصطلح «الإرادة الحرّة». علاوة على ذلك، لنفترض، كما يجادل الكثيرون، أن القدرة على التصرف بشكل مغاير ليست مطلوبة للمسؤوليّة الأخلاقيّة لكن هذه المسؤوليّة الأخلاقيّة لا تزال تتطلب شرطًا للتحكم من نوع ما. بناء على اقتراحنا، نحن نطلق على هذا النوع من التحكم «الإرادة الحرّة». أما جينيت، وفان إنواجن، وغيرهم المفضّلون لمقاربتهما الاصطلاحية فيحتاجون إلى مصطلح آخر.

في تقديرنا، لا يوجد تعويل كبير على ذلك. إذ يمكن للناس استخدام مصطلح «الإرادة الحرّة» بشكل مختلف، طالما أنهم يحددون بدايةً ما يعنونه بهذا المصطلح. نحن نعتقد أنه من الأفضل أن ننظر عن الإرادة الحرّة باعتبارها شرط تحكّم متعلقًا بالمسؤوليّة الأخلاقيّة. لكننا نسلّم بأن العقول الحصيفة يمكن أن تختلف. على أي حال، بغض النظر عن هذا الاختلاف في كيفية استخدام مصطلح «الإرادة الحرّة»، لا يزال بإمكان الفلاسفة مناقشة الموضوع مناقشة حقيقية -لا اصطلاحية فقط- عن نوع التحكم الذي تتطلبه

المسؤوليّة الأخلاقيّة، وعما إذا كانت تتطلب القدرة على التصرف بشكل مغاير، وعما إذا كانت هذه القدرة متوافقة مع الحتميّة أم لا، وهلم جرًّا.

الآن فكّر في كيفية تعريف روبرت كين Robert Kane (1996) لحرية الإرادة. فكرته هي أنه عندما نتصرف، فإننا نوجّه بأهدافنا أو أغراضنا. وكما يعرّف كين:

الإرادة الحرّة هي القدرة على أن تكون الخالق والمحرك النهائي لأهدافك وأغراضك. (1996: 4)

يرفض كين على نحو مثير للاهتمام، خلافًا لاقتراح جينيت وفان إنواجن، الأطروحة القائلة إننا ينبغي أن نفهم الإرادة الحرّة ببساطة باعتبارها القدرة على التصرف بشكل مغاير، أو القدرة على إرادة أمر مغاير. لكن، بناء على رأيه المطوّر، أن تكون خالقًا أو محركًا نهائيًا لأهدافك، يستلزم أن تكون قادرًا على التصرف بشكل مغاير. لذلك، بالنسبة إلى كين، تتضمن الإرادة الحرّة القدرة على التصرف بشكل مغاير، لكن الأمر عنده يرتقي إلى مستوى حقيقي وليس فقط أمرًا تعريفيًا مفاده أن الإرادة الحرّة تتطلب هذه القدرة.

في رأينا، ما يجعل الفاعل خالقًا أو محركًا لأهدافه ورغباته -أو حتى خالقًا أو محركًا نهائيًا- يمكن أن يُفهم بمعنى أقوى وبمعنى أضعف. فعلى أحد طرفي النقيض، يمكن أن لا يعني سوى ما تعنيه مقولة إنه بمجرد قطع الكرة، يؤول في النهاية تمرير الكرة إلى الظهير الربعي. هذا المعنى متسق مع المتطلبات المتواضعة جدًا للفاعلية. وعلى طرف النقيض الآخر يمكن أن يُفهم شرط أن تكون خالقًا نهائيًا على أنه يقتضي أنه ربما ليس هناك أي طريقة ممكنة ميتافيزيقيًا لتلبية شرط كهذا. إن ميزة تعريف الإرادة الحرّة باعتبارها شرطًا للمسؤوليّة الأخلاقيّة هي أنه من الممكن حينئذ التأكيد بشكل مستقل على قياس مدى قوة أو ضعف التحكم أو الحرية اللازمة. وبالتالي، قد يكون من المحتمل تمامًا، كما يقترح بيريبوم Pereboom (2001)، أن الحرية تتطلب أن يكون المرء مُبدِئًا لأفعاله الحرّة. لكن هذا سوف يتدلى كأطروحة حقيقية من فحص شروط المسؤوليّة الأخلاقيّة.

تتمثل إحدى طرق التعامل مع هذه الخلافات الاصطلاحية في تجنب استخدام مصطلح «الإرادة الحرّة» تمامًا. والأفضل، فيما قد يُعتقد، أن نتبنّى مصطلحًا أكثر براءة من الناحية التنظيرية. وهذا ما نفذه مارتن فيشر Martin Fischer ومارك رافيزا Mark Ravizza (1998). فبدلًا من

أن يقدما تعريفًا لـلإرادة الحرّة، استخدما لفظ التحكم في الفعل. وفي عرضهما لرأيهما، يميزان بين نوعين مختلفين من التحكم في الفعل، أحدهما يتضمن القدرة على التصرف بشكل مغاير، والنوع الآخر لا يتضمن ذلك. وبعد تحديد هذه المفاهيم المختلفة للتحكم، انتقلا إلى مسألة أي نوع منهما مطلوب للمسؤوليّة الأخلاقيّة. نحن لا نعترض على هذه الطريقة في التناول. لاحظ أن تعريفنا المقترح لـلإرادة الحرّة متصالح نسبيًا مع استراتيجية فيشر ورافيزا، لأننا نعرّف الإرادة الحرّة بنوع واحد من التحكم -النوع الأقوى اللازم للمسؤوليّة الأخلاقيّة. وكتنبيه عام، عند قراءة أعمال المشاركين في الجدل المتعلق بـالإرادة الحرّة، من المفيد أن تضع في بالك أن هـؤلاء المؤلفين يعرّفون الإرادة الحرّة بطريقة مختلفة، أو يتجنبون استخدام المصطلح تمامًا، لكن مع ذلك يمكن إدراك أنهم مشاركون في مناقشة حقيقية وليس مجرد مناقشة لفظية[1].

1.2. الإرادة في الإرادة الحرّة

هناك مسألة أخرى تتعلق بمفهوم الإرادة. قد يظن المرء، بالنظر إلى تعبير «الإرادة الحرّة» نفسه، أن الذين يستخدمونه يفترضون أن هناك قوة power أو مَلكة اسمها الإرادة، وعندما يتساءلون عما إذا كنا نمتلك إرادة حرّة، هم يتساءلون عما إذا كانت هذه القوة يمكن أن تُعدّ حرّة. لكن الحال، وربما من المستغرب، أن العديد من الفلاسفة المعاصرين الذين يعملون في هذا الموضوع يرفضون مفهوم الإرادة كشيء موجود في حد ذاته. يتفق العديد من الفلاسفة المختلفين في كيفية تعريف «الإرادة الحرّة» في أنه ليس ثمّ سبب للاعتقاد بأن هناك ما يمكن قوله عن الإرادة الحرّة أكثر مما هو متضمن في حضور الفعل الحر. تذكر كلام جينيت أعلاه عن أن المقصود من حرية الإرادة هو حرية الفعل (Ginet, 1990: 90). هذه الجملة قالها العديد من الكتاب (مثلًا Haji, 2009: 18; McKenna, 2008d; Mele, 2006b: 17; van Inwagen, 1983: 8). لماذا؟

(1) تنبيه للطالب المبتدئ: يجد بعض الوافدين الجدد على هذا الموضوع الفلسفي إغراءً كبيرًا لأخذ معنى مصطلح الإرادة الحرّة على أنه يكون أو يتضمن أحد عناصره «نقيض الحتميّة». هذه الفكرة يجب أن تقاوم بقوة. المقصود بـ «الإرادة الحرّة»، في صيغتنا، يتعلق بنوع معين من قدرة الشخص على التحكم في أفعاله؛ ولا ذكر للحتميّة على الإطلاق في تعريفنا. علمًا بأن الآراء المنافسة الأخرى التي قمنا بصياغتها أيضًا لا تذكر الحتميّة. ربما بعد التفكير الحذر، ينبغي للمرء أن يستنتج لأسباب حقيقية أن الإرادة الحرّة تستبعد الحتميّة. لكن هذا لا ينبغي أن يتقرر بالاستناد فقط إلى معنى المصطلح.

يقول بعض الكُتاب إنهم لا يعرفون المعنى الذي يقصده من يعدّون مصطلح «الإرادة» على أنه إشاريًا (مثلًا، Mele, 2006b: 17). يفترض آخرون أن معناه واضح لكنهم يرغبون في إنكار الالتزام بما يحمله مصطلح «الإرادة» على ما يبدو لأول وهلة، أعني قوة سببية عقلية مميزة متورطة في إحداث الفعل (مثلًا، van Inwagen, 1983: 8). وما يقلقهم هو أن اتخاذ مفهوم الإرادة يلزم المرء بالقوى السببيّة العقلية، التي تُوظَّف في تفسير القدرات المختلفة التي يمتلكها العقل. إذا فُهمت الإرادة على أنها قوة سببية عقلية، ستكون سمة للأشخاص تؤدي الدور الاستثنائي في الإحداث الإرادي للأفعال. ويمكننا بعد ذلك أن نسأل عما إذا كانت حرّة أم لا، أو، لنكون أكثر حذرًا، عما إذا كان الشخص حرًا فيما يتعلق بكيفية ممارسة تلك القوة.

كان ديفيد هيوم (1748) يأمل كما هو مشهور في الاستغناء عن مفهوم القوة السببيّة، أو تحديدًا عن أي قوة سببية لا تُختزل في انتظامات أو تبعيات مغايرة للواقع counterfactual dependencies[1]، وتبنىَ هذا الرأي العديد من الفلاسفة، خصوصًا في التقليد التحليلي في النصف الأول من القرن العشرين. منذ ذلك الحين، بُعث مفهوم القوة السببيّة غير القابلة للاختزال، وأصبح العديد من الفلاسفة الآن يقبلون بقوى سببية عقلية من هذا النوع (Boyd, 1980; Fodor, 1987). لحسن الحظ، هذا التقسيم لا يقوض إمكانية مناقشة حقيقية للمسائل الرئيسة في الجدل المتعلق بالإرادة الحرّة والمسؤوليّة الأخلاقيّة؛ لأن هذه المسائل لا يلزم أن تصاغ بلفظ الإرادة كقوة سببية. بدلًا من ذلك، يمكن التعبير عنها بمفاهيم مثل النية، والاختيار، والقرار، والرغبة، والعلة، التي هي مفاهيم شائعة عند جانبي التقسيم.

يميل الفلاسفة في التقليد الهيومي غالبًا إلى فهم الإرادة الحرّة فقط باعتبارها التصرف بحرّية (Ayer, 1954; Schlick, 1939). ويعتقد آخرون (مثل Frankfurt, 1971; Kane, 1996) أننا نفقد التمييزات المهمة إذا اقتصر النقاش على حرية الفعل، وأن من الواجب إحداث مفهوم مختلف للإرادة الحرّة. والأطروحة العامة، التي يتقاسمها أولئك الذين يرغبون في التمييز بين الإرادة الحرّة والفعل الحر، مفادها أن الفعل الحر ليس إلا كون المرء غير معوق عن القيام بما يريده، مثلًا عن تحريك جسده كما يفضّل.

(1) للتسهيل: يكون الحدث سببًا لحدث آخر إذا كان عدم وجود الحدث الأول (هذا هو الشرط المغاير للواقع أو المعاكس) يؤدي إلى عدم وجود الحدث الثاني (التبعية)، وقد طور هذه الفكرة الفيلسوف الأمريكي ديفيد لويس لتصبح نظرية قوية من النظريات السببيّة المعاصرة (المترجم).

أما الإرادة الحرّة، فعلى النقيض من ذلك، فهي كون المرء متحكمًا أو حرًّا فيما يتعلق بالنيات، أو الاختيارات، أو القرارات، أو العلل، أو الرغبات التي تعتبر سوابق سببية لكيفية تصرف المرء وتحريكه لجسده.

يُسعد بعض الفلاسفة قبول وجود شيء ما مثل الإرادة، لكنهم مع ذلك يميلون إلى اختزال هذا المفهوم في حالات عقلية كالرغبات. فمثلًا، يماهي هاري فرانكفورت Harry Frankfort (1971) بين الإرادة والرغبة التي تكون (أو من شأنها أن تكون إذا لم يمنعها مانع) فعالة في قيادة الفاعل للفعل. وحينئذ، فأن يكون المرء حرًّا فيما يتعلق بالإرادة هو أن يكون حرًّا فيما يتعلق بالرغبات التي تقود إلى أفعاله. يقترح كين Kane (1996) تقريرًا أعقد عن الإرادة، وهو ما لن نوضحه هنا بالتفصيل. لكن المكوّنات المشكّلة للإرادة، عادة، هي المكوّنات المتورطة في تشكيل نيات المرء والإبقاء عليها. فأن يكون المرء حرًّا فيما يتعلق بإرادته، في رأي كين، هو بالأساس أن يكون حرًّا فيما يتعلق بالنيات، والاختيارات، والقرارات التي تظهر في تصرفاته. إذن، بالنسبة إلى كل من فرانكفورت وكين، من المهم حضور مفهوم الإرادة الحرّة بالإضافة إلى الفعل الحر، لكن حينئذ تُفسّر الإرادة الحرّة فقط باعتبارها أنواع مألوفة من الحالات العقلية، دون الإحالة إلى قوة سببية عقلية غير قابلة للاختزال على إصدار الفعل إراديًا.

عادة، الطرف الذي يتبنى وجود قوى سببية عقلية لا يحدث فرقًا في المسائل الجوهرية في جدل الإرادة الحرّة والمسؤوليّة الأخلاقيّة. الاستثناء الوحيد هو مسألة السببيّة الفاعلة agent causation، التي تتطلب، حسب معظم أنصارها، مفهوم القوة السببيّة. لكن كين، مثلًا، يعرض حالة سيدة أعمال متأخرة عن اجتماع مهني هام، وهي ليست على يقين مما يجب عليها فعله، إذ يجب أن تقرر إما التوقف عن مساعدة شخص تعرض للاعتداء للتو، أو تواصل التحرك إلى لقائها (Kane, 1996: 126). يمكننا طرح الأسئلة المهمة فيما يتعلق بحرّية سيدة الأعمال دون الحكم على مسألة وجود الإرادة كقوة سببية. لأنه يمكننا أن نسأل عما إذا كانت في اختيارها الذي تختاره، توفي شرط التحكم الأقوى اللازم لتكون مسؤولة أخلاقيًا عن قرارها. ويمكننا أيضًا أن نسأل عما إذا كانت قادرة على أن تقرر قرارًا مغايرًا. ويمكننا أيضًا أن نسأل عما إذا كانت في النهاية حسمت أهدافها أو أغراضها في قرارها تقديم المساعدة وليس التوجه إلى اجتماعها. أخيرًا، يبدو أنه بالنسبة لأولئك الذين يرغبون في إبقاء التحدث بلفظ

الإرادة، كما هو حال كين نفسه، يمكننا أن نصف هذه الحالة بأنها حالة تمارس فيها الفاعلة إرادتها في اتخاذ القرار. لكن يمكننا أيضًا وصف الحالة بسهولة بأن نقول إن الفاعلة تتصرف بحرّية من خلال تنفيذ فعل القرار العقلي على نحو معين دون غيره.

ما لم نذكر خلاف ذلك، سوف نستخدم لفظي الإرادة الحرّة والفعل الحر عند مناقشة الإرادة الحرّة. ولمعالجة قلق فرانكفورت وكين من أن هناك بالفعل شيء مفقود عند الفشل في التمييز بين الفعل الحر والإرادة الحرّة، نقدم اعتبارين. أولًا، فرانكفورت وكين على صواب في أن هناك مفهومًا مألوفًا للفعل الحر ينطبق على بعض الحيوانات غير الإنسان ولا يتجاوز القدرة على تحريك الحيوان لجسده كما يرغب، كما هي الطريقة التي يجري بها الكلب بحرّية بمجرد فك الزمام. لكن بما أننا نهدف إلى تقديم تقرير عن الإرادة الحرّة من خلال المعنى الأقوى للتحكم اللازم للمسؤوليّة الأخلاقيّة، يمكننا أن نزعم أن هذا النوع من الحرية ليس قويًا بما يكفي ليعادل نوع الفعل الحر الذي نحن مهتمون بفهمه. ثانيًا، عند فحص تفاصيل الإرادة، مثلًا، كما يفهمها كين (1996)، نجد القدرة على اتخاذ قرار في ظروف من عدم اليقين عندما يكون المرء غير متأكد مما يجب القيام به، أو مما يجب أن يتبنى من القيم، من المكونات الرئيسة -في الواقع هي في رأي كين المكون الرئيس. لكن بناء على رأي متساهل بما فيه الكفاية عن ماهية الأفعال، فإن القرارات تكون أفعالًا -أفعالًا عقلية. وحينئذ على ما يبدو يصبح الفرق بين رأي مثل رأي كين وبين رأي ينكر وجود الإرادة صغيرًا جدًا، خاصة إذا تعاملنا مع حرية القرار على أنها حالات للفعل الحر ذات أهمية خاصة، التي تجسد ما هو الأكثر تميزًا في ممارسات الإرادة الحرّة.

وكنقطة عامة، يعتبر جميع الفلاسفة المشاركين في جدل الإرادة الحرّة تقريبًا القرارات، خاصة في السياقات المحمّلة أخلاقيًا، على أنها أكثر الحالات بروزًا وإثارة للاهتمام فيما يتعلق بما يجب أن نركز عليه عند تقديم نظرية للحرية. وتتضمن الحالات الأبرز القرارات المسبوقة بتفكر واعٍ. هذا بغض النظر عن كيفية تعريف الفيلسوف لمصطلح «الإرادة الحرّة»، وبغض النظر

عما إذا كان يقر بوجود الإرادة أم لا[1].

المسؤوليّة الأخلاقيّة

ننتقل الآن إلى موضوع المسؤوليّة الأخلاقيّة. إن توضيح طبيعة المسؤوليّة الأخلاقيّة أمر مهم لكل المشتغلين بموضوع الإرادة الحرّة، وليس ذلك فقط لأولئك الذين يؤيدون تعريف الإرادة الحرّة الذي نؤيده. فمسألة ما إذا كانت الإرادة الحرّة متعلقة بالمسؤوليّة الأخلاقيّة أم لا مسألة ذات أهمية مستقلة عن الالتزامات الاصطلاحية للمرء. مثلًا، لنفترض، كما يرى فان إنواجن أو جينيت، وخلافًا لوصفنا، أن الإرادة الحرّة ينبغي أن تعرّف باعتبارها القدرة على التصرف بشكل مغاير وبدون أي ذكر للشروط المتعلقة بالمسؤوليّة الأخلاقيّة. يبقى من المسائل الفلسفية المهمة لهما ما إذا كانت الإرادة الحرّة متعلقة بالمسؤوليّة الأخلاقيّة وكيف تتعلق. ولهذا السبب هما يناقشان أيضًا آراءهما عن الإرادة الحرّة في السياقات التي يكون فيها محل النقاش هو ما إذا كان شخص ما مسؤولًا أخلاقيًا عن كيفية تصرفه.

---

(1) قد يتساءل المرء عن سبب هذا التركيز على القرارات في نقاش الإرادة الحرّة. وكمساعد لمزيد تفكير في هذه المسائل، نقدم الاعتبار التالي:

أولًا، هناك طريقة مألوفة لاستخدام مفهوم القرار تقترح أن أصل كل فعل مقصود هو قرار. كيف ذلك؟ بالنسبة لكل فعل مقصود يقوم به شخص ما، قد يبدو من الطبيعي أن تسأل الشخص، «لماذا قررت القيام بذلك؟» أو «لماذا اخترت أن تقوم بذلك؟».

ثانيًا، على طريقة أكثر تقييدًا لفهم القرارات، نجد أن القرارات تنطوي على قضاء قصدي على عدم اليقين بشأن ما يجب القيام به -مثلًا ما إذا كنت ترغب في شراء سيارة أو أي سيارة ستشتريها. على هذا الفهم، ليس صحيحًا أن كل فعل قصدي له قرار باعتباره أحد سوابقه السببيّة أو أجزاءه المكونة له. لماذا؟ لأنه ليس كل فعل قصدي يتضمن ظرفًا يكون فيه الفاعل غير متيقّن بشأن ما يقوم به. في الواقع، معظم الفاعلين في معظم الوقت يقومون بما يقومون به قصديًا دون عدم تيقن (واعٍ) بشأن ما يقومون به.

ثالثًا، بناء على الطريقة المألوفة، الأقل تقييدًا، في التفكير في القرارات، يبدو من غير المعقول اعتبارها أفعال في حد ذاتها، نظرًا لأن ذلك يلزم المرء أن يضاعف عدد أفعال الفاعل الذي يقوم بها عند التفكير في النطاق الكامل للأفعال القصدية. كل فعل قصدي، مثل ضرب كرة بيسبول، يتضمن أيضًا فعل قرار بضرب كرة البيسبول. بناء على الطريقة الأكثر تقييدًا في التفكير في القرارات، من المعقول أكثر أن نعتبر القرارات أفعال -أفعال عقلية- تثير النيات بعد ذلك للقيام بتصرفات أخرى: مثلًا، يقرر جوان أن يشتري سيارة ثم يسير إلى الوكالة لشرائها. هنا ولّد قراره نية الشراء، ثم أدت هذه النية دور السبب في السير إلى الوكالة (السير نفسه فعل متميز عن فعل القرار).

رابعًا، من الشائع استخدام كلمتي «الاختيار» و«القرار» بالتبادل، ويبدو أن هناك ضررًا ضئيلًا في فعل ذلك. لكننا لاحظنا أن هناك على ما يبدو فرقًا دقيقًا بين المعنى العادي للكلمتين. يبدو أن الاختيارات تكون بين بدائل. المرء يختار السيارة الحمراء لا الخضراء. أما القرارات فيبدو أنها لا يلزم أن تكون بين بدائل. المرء يقرر أن يشتري سيارة. هذا يقترح أن الاختيارات فئة خاصة من القرارات، وأن ليس كل قرار هو اختيار وإنما كل اختيار هو قرار.

خامسًا، سواءً على النموذج المتساهل أو المقيد للاختيارات والقرارات، هما يحدثان في اللحظات الأولى للأفعال الحرّة، وإذا كان لهما سوابق سببية، فهذه السوابق تنطوي على عناصر هي نفسها ليست جزءًا مما يشكّل أو يكون فعلًا حرًا. وإنما هما مولدات له. هذا على الأرجح هو السبب الرئيس لكونهما يشغلان اهتمامًا خاصًا في العمل على الإرادة الحرّة.

لذا، كيف يمكننا أن نفهم المسؤوليّة الأخلاقيّة؟ بداية، ينبغي التمييز بين أحكام المسؤوليّة الأخلاقيّة وبين النطاق الأوسع للأحكام الأخلاقيّة. تشتمل الأخلاق، بالمعنى العام، على أحكام الالتزام الأخلاقي، والجواز الأخلاقي، والحظر الأخلاقي؛ وعلى أحكام الصواب والخطأ، والفضيلة والرذيلة، والصالح والسيئ. تهتم المسؤوليّة الأخلاقيّة بمسؤوليّة الشخص عن الأفعال في هذه التصنيفات. فمثلًا، هناك تحديد الالتزامات الأخلاقيّة للشخص. وهناك الحكم بأنه مسؤول أخلاقيًا عما إذا كان قد عاش ممتثلًا لها أم أخفق في ذلك[1].

يتعلق خلاف من الخلافات الرئيسة في الإرادة الحرّة بالأطروحة الشكّية القائلة إنه لا أحد لديه إرادة حرّة ونتيجة لذلك لا أحد مسؤول أخلاقيًا -على الأقل بمعنىً رئيسي واحد (مثلًا، Pereboom, 2001, 2014). حتى إذا تقررت هذه الأطروحة الشكية باعتبارها صحيحة، فإن هذا لن يكون بحد ذاته أساسًا لتشككية شاملة في الأخلاق -تشككية وفقًا لها لا أحد يقوم بأفعال صحيحة أو خاطئة، أو صالحة أو سيئة، أو فاضلة أو معيبة أخلاقيًا. وبدون الافتراضات الأخرى، فإن مثل هذه التقييمات الأخلاقيّة لن تُدحَض فقط بموجب أنه تقرر أنه لا أحد مسؤول أخلاقيًا عن أي شيء. ومع ذلك، ينبغي الإشارة إلى أن هناك أطروحات أخلاقيّة أخرى، إن صحت، سوف تسفر عن هذه النتيجة. فمثلًا، افترض أن الأخلاق هي منظومة من الضروريات التصنيفية تعبر عن الواجبات الأخلاقيّة للفاعلين وترسم مجال الصواب والخطأ الأخلاقي. وافترض بالإضافة إلى ذلك أن شرطًا ضروريًا لأي من هذه الضروريات المطبقة على الفاعل أن يكون الفاعل حرًّا في الامتثال لها أو مخالفتها في تصرفه. إذا تقرر أنه لا أحد حرّ بهذا المعنى، لن تُطبّق الأخلاق على أحد. وبهذه الطريقة يمكن ربط الإرادة الحرّة والمسؤوليّة الأخلاقيّة والأخلاق نفسها ربطًا وثيقًا. لكن هذا اقتراح خاص ومعقد، وبشكل عام لا ينبغي أن نفترض أن الأخلاق نفسها تصمد أو تنهار مع الاحتمالات الممكنة للإرادة الحرّة والمسؤوليّة الأخلاقيّة.

---

(1) هناك طريقة مألوفة لاستخدام مصطلح «المسؤوليّة الأخلاقيّة»، تميل إلى تضليل الطالب المبتدئ. أحد معاني "المسؤوليّة الأخلاقيّة"، المختلف عن المعنى الذي سوف نركز عليه هنا، يعمل كمرادف لـ "الالتزام الأخلاقي"، مثلًا عندما يقال إن فريد Fred لديه مسؤوليّة أخلاقيّة بالوفاء إلى فرانسين Francine، هذا يعني أن لديه التزام بالوفاء إليها. لترى أن هذا ليس هو الإحساس المتعلق بالمسؤوليّة الأخلاقيّة، تخيل أن فريد يستحق اللوم لأنه فشل في التزامه بالوفاء إلى فرانسين. إذا فعل ذلك بحرّية وعن علم، فعلى المعنى الآخر، المعنى الذي نحن مهتمون به، يكون مسؤولًا أخلاقيًا (ويستحق اللوم) عن فشله في التزاماته (المسؤوليّة بالمعنى الآخر). الدرس العام المستفاد هنا هو ألا ننخدع فنربط الادعاءات المتعلقة بالمسؤوليّة الأخلاقيّة للشخص (بالمعنى الذي نحن مهتمون به هنا) بالادعاءات المتعلقة بالالتزامات الأخلاقيّة للشخص. تجدر الإشارة إلى أن الشخص قد يكون مسؤولًا أخلاقيًا بالمعنى الذي نقصده بسبب امتثاله أو مخالفته لالتزاماته الأخلاقية (المسؤوليات بالمعنى الآخر). لذلك ربما تكون هناك علاقة مهمة بين الاثنين. لكن، يظلان مختلفين.

ولكن ما هي المسؤوليّة الأخلاقيّة عن شيء ما؟ من الشائع في هذه النقاشات أن يُنبَّه على أن المسؤوليّة الأخلاقيّة ليست سوى نوع واحد من المسؤوليّة. هناك أنواع أخرى كذلك، تشمل المسؤوليّة السببيّة المجردة، والمفاهيم الأعقد والمحملة بالقيمة، مثل المسؤوليّة القانونية. ربما يمكننا أيضًا أن نتحدث عن المسؤوليّة الجمالية aesthetic، والمسؤوليّة التعقلية prudential، أو حتى المسؤوليّة الرياضية athletic. ليست المسؤلية السببيّة المجردة، غير المحملة بالقيمة، سوى أن يكون الشيء سببًا لشيء آخر -كحقيقةٍ خام، إن جاز التعبير. فصاعقة البرق يمكن أن تكون مسؤولة سببيًا عن شيء ما، مثل حريق منزل. ويمكن أن يكون الشخص مسؤولًا سببيًا فقط -لكن ليس أخلاقيًا، ولا قانونيًا، ولا غير ذلك من الأنواع- مثلما يحدث عندما ينقر شخص ما مفتاح الضوء مسببًا ماسًا كهربيًا ثم حريقًا منزليًا. لكن بقدر صحة هذه الأبعاد الأخرى للمسؤوليّة -الأخلاقيّة والقانونية والجمالية والرياضية- فإن ما تشترك فيه جميعًا هو إمكان تقييمُ فاعلٍ في ضوء تقييم فعله. فمثلًا، بسبب ارتكاب ماتيلدا Matilda لخطأ أخلاقي بانتهاكها لالتزامها (تقييم لفعلها)، يمكننا طرح سؤال تقييمي آخر عنها في ضوء خطئها. هل كانت مسؤولة عن فعلها؟

ما يميز المسؤوليّة الأخلاقيّة عن المسؤولية القانونية أو عن أي نوع آخر من المسؤوليّة هو مسألة البعد التقييمي لأفعال الفاعل (الأخلاقي، وليس القانوني، والجمالي، والتعقلي، وغير ذلك)، ثم تقييم ممارسته لفاعليته في موازاة هذا البُعد. فيما يتعلق بتقييمات المسؤوليّة نفسها، فإن النوعين الأساسين للتقييم هما استحقاق الثناء واستحقاق اللوم. بطبيعة الحال، عندما يتعلق الأمر بالمسؤوليّة الأخلاقيّة، فإن التقييمات سوف تتضمن ثناءً أخلاقيًا ولومًا أخلاقيًا. وكما توحي المفردات، ما يجعل الفاعل جديرًا بالثناء أخلاقيًا أو مستحقًا اللوم أخلاقيًا عن شيء ما، في الحالات القياسية أو النموذجية، هو استجابة للثناء الأخلاقي أو اللوم الأخلاقي[1].

حتى إذا ركزنا حينًا على المسؤوليّة الأخلاقيّة، مميزين لها عن أنواع المسؤوليّة الأخرى، فإن هناك مزيدًا من العمل يتعين القيام به. رغم أنه أمر خلافي، إلا أن العديد من الفلاسفة قد أصبحوا على قناعة بأن هناك أنواعًا species أو معان مختلفة للمسؤوليّة الأخلاقيّة (مثلًا، ,Pereboom

(1) عادة ما يُسقط الكُتاب النعت «أخلاقي» من نقاشات استحقاق الثناء واستحقاق اللوم، والثناء واللوم، عندما يوضح السياق أن للبحث يتعلق بالمسؤوليّة الأخلاقيّة وليس بضرب آخر منها، كالمسؤوليّة القانونية.

2001, 2014; Scanlon, 1998, 2008; Shoemaker, 2011, 2015; Watson, 1996). هذه المعاني المختلفة تتضمن أنواعًا مختلفة من أحكام استحقاق الثناء واستحقاق اللوم، ومن ثم تلائم أو تناسب أنواعًا متميزة من الاستجابات المادحة أو اللائمة. مثلًا، ميّز جاري واتسون Gary Watson (1996) بين المسؤوليّة الأخلاقيّة بمعنى العزو *attributability* والمسؤوليّة الأخلاقيّة بمعنى المساءلة *accountability*. معنى كون المرء مسؤولًا أخلاقيًا عن فعل بالمعنى العزوي هو أن يكشف هذا الفعل عن طبيعة المرء أو عن نفسه، ما الذي يمثله المرء أو من هو. بهذه الطريقة، تكون الأفعال الشجاعة أو الجبانة، العظيمة أو التافهة، الرفيعة أو الخسيسة، أفعالًا تتيح لنا أن نعزو إلى الفاعل شيئًا ما عنه -وهذه الصفات المعزوة هي بطرق مختلفة وسائل للحكم باستحقاق الثناء؛ بمعنى العزو أو استحقاق اللوم- بمعنى العزو. في ضوء هذه الأنواع من التقييمات، نحن في كثير من الأحيان نقدم عللًا لضبط سلوكنا ونكيف توقعاتنا تجاه من يحكمون على هذا النحو. فمثلًا، أولئك الذين يميلون إلى السلوك الحقير، مثلًا، من الأفضل أن نتجنبهم، ويستحسن عدم الوثوق بهم مع صندوق تبرعات الكنيسة مطلقًا. رغم هذه المواصفات، إلا أن كون الشخص مسؤولًا فقط بمعنى العزو لا يستلزم أن يكون عرضة لتعبيرات ساخطة تُوجَّه نحوه بسبب ما فعله، أو أنه مطالب بتصحيح سلوكه السيئ، أو أنه مطالب بالاعتذار إلى أولئك الذين أخطأ بحقهم. فهذه هي كل مظاهر المسؤوليّة الأخلاقيّة بمعنى المساءلة، وجوهرها هو مشروعية محاسبة شخص ما على أفعاله[1].

جادل البعض بأنه لا يزال هناك أصناف أخرى من المسؤوليّة الأخلاقيّة (مثلًا، Pereboom, 2014; Shoemaker, 2011, 2015). ولسنا بحاجة للدخول في هذا الجدل الآن (سوف نقوم بذلك في مناقشتنا للشكوكية الشاملة في الإرادة الحرّة في الفصل الحادي عشر). نظرًا للمهمة المنوطة بمسح مختلف المواقف في نقاش الإرادة الحرّة، نحن مهتمون بالخصوص عند هذه المرحلة بالمعنى الذي حدده واتسون بالمساءلة. من السمات الرئيسة للمسؤوليّة الأخلاقيّة بهذا المعنى ارتباطها بكيفية اعتقاد أن يُسمح للبعض أو يحق لهم أخلاقيًا في مجتمع أخلاقي معاملة آخرين بطريقة معينة، مثلًا، بطريقة لائمة، طريقة تنطوي على تعامل

(1) يبدو أن هذا المعنى يماثل بنيويًا المسؤوليّة القانونية عند أولئك الذين ينتهكون القانون ويكونون مؤهلين قانونيًا، وبالغين عاقلين، ومحاسبين على فعلهم من الآخرين للرخص أو للبرر لهم حق محاسبتهم.

مع التجاوزات الأخلاقية التي ارتكبها الشخص المستحق اللوم والمطالبة بالاعتذار، والاعتراف بالخطأ الذي وقع، والالتزام بتصحيح الخطأ، إما بالتعويض أو بالعقوبة. يبدو أن هذه الأشكال من المعاملة تفترض نمطًا من العقاب مبررًا أخلاقيًا.

الافتراض الطبيعي، وإن لم يكن مشتركًا عالميًا، حول وسائل الاستجابات الإطرائية أو اللائمة أخلاقيًا هو أنها تتضمن إظهارات لما يُعرف باسم المواقف التفاعلية الأخلاقية *morally reactive attitudes* (Strawson, 1962). هذه المواقف هي العواطف الأخلاقية التي هي استجابات إزاء فاعل مسؤول أخلاقيًا في ضوء أفعاله. فالغضب الأخلاقي، المتمثل في شكلي الاستياء resentment الأخلاقي والسخط indignation الأخلاقي، يظهر في معاملة اللائم لفاعل يستحق اللوم، وإظهار هذا الغضب الأخلاقي يمكن أن يعمل كوسيلة لمساءلة الفاعل. بالمثل بالنسبة إلى العاطفة الأخلاقية الإيجابية مثل الامتنان -يمكن أن تكون وسيلة لمساءلة الفاعل بالثناء عليه.

الآن، انظر في الرأي الذي مفاده أنه عندما يكون الشخص مسؤولًا أخلاقيًا ويستحق اللوم، فإن هناك ما يبرر للآخرين أو يمنحهم أحقية إلقاء اللوم عليه. يمكن للمرء أيضًا أن يدعي أنه من المناسب إلقاء اللوم عليه. ما هو الأساس المعياري normative لهذه الادعاءات التبريرية، أو الاستحقاقية، أو التناسبية؟ يقترح البعض أن مبرر لوم الآخرين للمستحقين للوم، وهو مبرر من شأنه أن يفسر وجود عنصر العقوبة في اللوم، ينبغي أن يكون قائمًا على اعتبارات عواقبية أو نفعية. فهناك منافع للأنواع المختلفة من إلقاء اللوم على الذين يستحقون اللوم، وهذه المنافع يمكن الاحتجاج بها لتبرير ممارسة اللوم والعقاب (مثلًا، Dennett, 1984; Smart, 1963). اعتبر آخرون قواعد معيارية مختلفة لإلقاء اللوم. أحد الخيارات هو الاستناد إلى اعتبارات العدالة (مثلًا، Wallace, 1994). والفكرة هي أن أولئك الذين يرتكبون الأخطاء بحرّية وعن علم ومن ثم يستحقون اللوم لا يمكن الزعم بأن الاستجابات اللائمة غير عادلة.

لا تزال هناك خيارات أخرى. لكن الرأي المنتشر على نطاق واسع هو أن أسس مزاعم التبرير، أو الاستحقاق، أو التناسب، قد استوفاها مفهوم الاستحقاق الأصلي أو الأساسي fundamental or basic desert. فالشخص الملام يستحق اللوم على هذا الرأي فقط لأنه تصرف تصرفًا خاطئًا (مثلًا،

(Feinberg, 1970; Pereboom, 2001, 2014). والاستحقاق المعني أساسي لأن ما يبرره ليس اعتبارات المنفعة أو أي معيار إضافي على الإطلاق (ربما حتى العدل). ببساطة من الجيد أو الصواب أن تلوم، باستحقاق، وربما في بعض الحالات تعاقب الشخص الذي يستحق اللوم لخطئه.

نلاحظ أمرًا آخر في تقريرنا عن المسؤوليّة الأخلاقيّة. هذه الادعاءات، من تبرير وغيره، بغض النظر عن كيفية تطويرها، سواء من حيث المنفعة أو العدالة، أو الاستحقاق الأساسي، من الأفضل فهمها على أنها تقدم تسويغات قدر الطاقة *pro tanto*، أي علة، قابلة للتنقيح، للوم الشخص. على سبيل المثال، قد يستحق الشخص الملام أن يلام على خطئه، لكن لا يمكن للمرء أن يستنتج من هذا أن كل الأمور قد أخذت في الاعتبار وتبين أن الفعل الصحيح أخلاقيًا هو أن تلومه. ربما الاعتبارات الأخلاقيّة الأخرى هي الغالبة. فمثلًا، تخيّل شخصًا أخطأ بحقك بأن كذب عليك بشأن أمر صغير. ربما هو يستحق لومك. لكن افترض أن الفرصة عندما أتتك، بعد أن كذب عليك، كان طفله قد مات في حادث سيارة. ربما الرحمة تسبق معقولية أن تلومه هنا، حتى لو كان اللوم مستحقًا.

بالمناقشة السابقة للمسؤوليّة الأخلاقيّة، يمكننا الآن رسم الروابط المهمة بين المسؤوليّة الأخلاقيّة بالمعنى محل اهتمامنا واعتبارات الإرادة الحرّة. لأن كون المرء مسؤولًا أخلاقيًا يجعله عرضة للمعاملة القاسية عندما يستحق اللوم، هناك شيء ما مهم ليكون الشخص مسؤولًا أخلاقيًا على هذا النحو[1]. هذا يوضح لِمَ يوجد شرط التحكم أو شرط الإرادة الحرّة ليكون الشخص مسؤولًا أخلاقيًا بمعنى المساءلة. إذ يبدو من غير العدل، أو من الظلم، أو من عدم الاستحقاق أن يكون شخص ما معرضًا، طبقًا لما فعله، للمعاملة القاسية والمطالب الغاضبة من الآخرين اللائمين له على تصرفه، إذا كان فعله خارجًا عن تحكمه، وبذلك لا يكون حرًّا في التصرف الذي قام به.

من الشروط الأخرى ليكون المرء مسؤولًا أخلاقيًا هناك شرط إبستمولوجي. فالشخص الذي يستحق اللوم يجب أن يفهم أو على الأقل يكون قادرًا على فهم أن ما يقوم به خاطئ أخلاقيًا (أو سيئ أو فاسد). أيضًا، ممارستنا للتسامح تؤكد هذا. فنحن نسامح الناس، الذين، بلا ذنب منهم، لم يعرفوا أن السم قد وُضع في وعاء الكاتشب، أو أن إضاءة

(1) هناك شيء مماثل بالنسبة إلى استحقاق الثناء، لكن سندعه جانبًا الآن.

المصباح سوف تنبه اللص، وهكذا.

الآن انظر في التمييز بين الفاعلية المسؤولة أخلاقيًا وكون المرء مسؤولًا أخلاقيًا عن شيء ما. الفاعلية المسؤولة أخلاقيًا بمعنى المساءلة هي مسألة مَرتبة -أي مسألة كون الشخص من نوع معين، شخص ارتقى بما فيه الكفاية أو قادر على أن يكون مسؤولًا أخلاقيًا عن سلوكه. أما الأطفال الصغار، والمجانين، والمعاقون عقليًا بشدة، فرغم كونهم أشخاصًا، إلا أنهم فاعلون غير مسؤولين أخلاقيًا بمعنى المساءلة. إنهم ليسوا أهلًا لمحاسبتهم أخلاقيًا على سلوكهم. الإرادة الحرّة، كما ينبغي أن نفهمها، هي قدرة مشروطة ليكون المرء فاعلًا مسؤولًا أخلاقيًا بمعنى المساءلة[1]. والتصرف بحرّية، طالما هو ممارسة لقدرة الإرادة الحرّة، فهو شرط ليكون المرء مسؤولًا أخلاقيًا بهذا المعنى عما يفعل.

رغم أننا سوف نهتم بطبيعة الحال بمختلف الحالات التي عليها بعض النزاع حول ما إذا كان الشخص يتصرف بحرّية، إلا أن السؤال الأكبر المكوّن لجدل الإرادة الحرّة ليس فقط عما إذا كان هذا التصرف أو ذاك تصرفًا حرًّا، وإنما عما إذا كان يمكن وجود فاعلين يتصرفون بإرادة حرّة وكيف يمكن ذلك. من منظور متشكك في وجود فاعلين ذوي إرادة حرّة، مفترضًا أن الإرادة الحرّة شرط ضروري للمساءلة الأخلاقية، لا أحد يكون مسؤولًا أخلاقيًا بمعنى المساءلة.

تجدر الإشارة هنا إلى نقطتين. أولًا، ينبغي أن يكون واضحًا أنه إذا لم يكن لدى الفرد إرادة حرّة ولا أحد مسؤول أخلاقيًا بمعنى المساءلة، فإنه لا يمكن للمرء أن يستنتج من هذا وحده أنه ليس هناك أشخاص. وسوف يُنقِّح مفهومنا حول ماهية الأشخاص طالما أننا نفترض أن معظم الأشخاص يرتقون أو سوف يرتقون إلى أن يكونوا فاعلين مسؤولين أخلاقيًا بهذا المعنى. لكن الشكوكية الشاملة في الإرادة الحرّة لا تصل إلى الرفض الكامل لأطروحة أن هناك أشخاصًا. ثانيًا، يمكننا الآن أن نرى طريقة في الكتابة عن الإرادة الحرة أقل شيوعًا يكون فيها جدل الإرادة الحرّة مسألة ميتافيزيقة بوضوح. الافتراض الأكثر شيوعًا هو أن هذا الجدل يهتم بمسألة ميتافيزيقية لأنه يبحث مسألة كيف يمكن أن يكون هناك فاعلون يتصرفون بإرادة حرّة في ظل القيود المختلفة على كيفية ترتيب العالَم الطبيعي (هذا الموضوع سوف

(1) لا بد أيضًا أن يكون لدى هؤلاء قدرات على فهم الاخلاق بشكل صحيح وفهم ما يقومون به وما يفترض أن يقوموا به.

ننظر فيه قريبًا بالتفصيل). ومع ذلك، هناك طريقة مختلفة لرؤية مناقشة الإرادة الحرّة باعتبارها قضية ميتافيزيقيّة من خلال ميتافيزيقا الشخصية. يُعتبر الأشخاص أنواعًا مميزة من الكائنات داخل نطاق الكائنات العاقلة الواعية؛ وتتعلق إحدى المسائل المثيرة للاهتمام بشكل خاص بما يميز الأشخاص عن هذه المخلوقات الأخرى ذات العقول. ومن ثم فمسائل الإرادة الحرّة والمسؤوليّة الأخلاقيّة هي نفسها مسائل متعلقة، في أحسن الأحوال، بفئة ضيقة من الكائنات -وهم الأشخاص الذين يوفون كلًا من الشرط الإبستمولوجي وشرط التحكم من النوع الذي يشكل كونهم مسؤولين أخلاقيًا بمعنى المساءلة. هذا من شأنه أن يحدد فئة متميزة من الأشخاص. إن جدل الإرادة الحرّة له أهمية ميتافيزيقيّة مستقلة بقدر ما يسأل عما إذا كان يمكننا فهم مثل هذه الكائنات وكيفية ذلك.

4.1. الحتميّة

إن الحتميّة في أبسط أشكالها، مجرد أطروحة مفادها أن في أي وقت ليس هناك إلا مستقبل وحيد ممكن فيزيائيًا (Mele, 2006b: 3; van Inwagen, 1983: 3)[1]. وعلى ذلك فاللاحتميّة هي نفي هذه الأطروحة -فهي ادعاء أن في وقت ما يكون هناك أكثر من مستقبل ممكن فيزيائيًا. الحتميّة هي أطروحة عامة تمامًا. فهي تنطبق على أي جانب من جوانب النظام الطبيعي أيًا ما كان. فإذا تحركت غدًا بضع حبات رملية في قاع نهر بفعل جريان النهر ثلاث بوصات بالضبط في اتجاه مجرى النهر، فعلى فرض أن الحتميّة صحيحة يكون هذا المسار هو المسار الوحيد الممكن فيزيائيًا لتلك الحبات. نفس الأمر ينطبق على أي منطقة مكانية في أي فترة زمنية لأي جسم يحتل هذه المنطقة. وهذا يشمل طول كل شعرة في رأسك، وكمية النداوة الحالية في عينيك عندما تقرأ هذه الجملة، وهذا يشمل أيضًا كل فعل تقوم به، وكل حالة لجسدك في أي لحظة. إذا كانت الحتميّة صحيحة، فبِمعنى مهم، كل فعل تقوم به هو الفعل الوحيد الممكن فيزيائيًا أن تقوم به.

هناك تعقيد خفيّ في الصياغة السابقة. ومفتاح هذا التعقيد يكمن في كل من مفهوم الاحتمالية الفيزيائية وأساس أن هناك مستقبلًا وحيدًا ممكنًا فيزيائيًا. سنتطرق إلى هذه الأمور قريبًا، لكننا سنبدأ هنا بتفاصيل واضحة

(1) لا بد من وضع تقييدات على أول وقت أو أول حدث. يمكننا أن ندع ذلك جانبًا الآن.

لصياغتنا التي أمامنا. كما هو مبيّن، الحتمية السببيّة هي أطروحة تتعلق بأي زمن -وبالتالي تشمل كل الأزمان. هناك طريقة مختلفة لتعريف الحتميّة السببيّة بأن لا نبدأ بادعاء كل الأزمان، وإنما بعبارة تتعلق بما هو متضمن في كون حدث ما حتميًا[1]. لذلك، تأمل التالي: أي حدث يكون حتميًا سببيًا فقط في حالة أن يكون من غير الممكن فيزيائيًا أن لا يقع. وأي حدث يحتّم حدثًا آخر فقط في حالة، بفرض وقوع الأول، أنه ليس من الممكن فيزيائيًا أن الآخر لا يقع. هنا، نحن ليس لدينا تعريف لأطروحة الحتميّة؛ وإنما لدينا تعريفات لما هو متضمن في كون حدث ما حتميًا، وما هو متضمن في كون حدث ما يحتّمه الآخر. والحتميّة، بناء على هذا التعريف، يمكن أن تُعرَّف كأطروحة مفادها أن كل حدث محتّم بحدث سابق[2].

التصوير الثاني يوضح سمة من سمات الحتميّة السببيّة، وهي مهمة في نقاش الإرادة الحرّة. انظر النموذج التالي لعالَم حتمي، Wd، يليه نموذج لعالم غير حتمي، Wi. ولنمثل بـ «e» لحدث ما. ولنمثل بـ «---» لعلاقة سببية حتميّة (d) بين أحداث. ولنمثل بـ «. . .» لعلاقة غير حتميّة (i) بين أحداث. الآن فكر في كل عالم:

(Wd): e1---e2---e3---e4---e5---e6---e7---e8، وهكذا بعلاقات d فقط.

(Wi): e1---e2. . . e3---e4---e5---e6---e7---e8، وهكذا بعلاقات d فقط.

لاحظ أنه في الـ Wi يوجد فقط زوج واحد من الأحداث، e2 إلى e3، متعلق تعلقًا لاحتميًا؛ أما الباقي فمتعلق تعلقًا حتميًا، كما هو حال الزوج في Wd. لكن Wi هو عالم تكون فيه الحتميّة زائفة. الآن سبب ذلك مهم: افترض أن في Wi، الأحداث الوحيدة التي فيه التي هي أفعال ومرشحة لتكون حرّة تقع بعد e3، وافترض في هذا الصدد، أن Wi بالضبط مثل Wd. سيكون العالم Wi عالمًا لا تصح فيه الحتميّة لكن جميع الأفعال البشرية حتميّة سببيًا. كما سوف نرى، فإن أحد الخلافات الرئيسة المتعلقة بحرّية الإرادة تتعلق بآمال الإرادة الحرّة إذا كانت الحتميّة صحيحة. فبالنسبة إلى أولئك الذين يرون أن الفعل الحر غير ممكن إذا كانت الحتميّة صحيحة، سيكون مشكلًا بالقدر نفسه إذا كانت اللاحتميّة صحيحة لكن مع ذلك كل الأفعال الإنسانية حتميّة سببيًا، كما في حالة Wi. من الدروس المستفادة هنا هو أنه بالنسبة إلى أولئك الذين يعتقدون

---

(1) هكذا يباشر كين (مثلًا، 1996: 8؛ 2005: 5-6).

(2) مرة أخرى، لا بد من وضع تقييدات على أول حدث. يمكننا أن نضع ذلك جانبًا هنا.

أن الحتميّة تقوض الإرادة الحرّة، ليس كافيًا أن اللاحتميّة تكون صحيحة. بل يجب أن تكون الطريقة التي تصح بها الحتميّة تسمح بانقطاعات لاحتميّة في العلاقة بين الأحداث في المواضع الصحيحة فقط -على وجه الخصوص، حيث تحدث الأفعال الحرّة بالضبط. الدرس الآخر المستفاد هو أن القلق الحقيقي ليس بشأن ما إذا كانت الحتميّة صحيحة في حد ذاتها، وإنما بشأن ما إذا كانت كل الأحداث المرشحة لتكون أفعالًا حرّة تكون حتميّة، وعلى وجه الخصوص، محتَّمة سببيًا بعوامل خارجة عن تحكم الفاعل (Pereboom, 1995, 2001) أو خارجة عن نطاقه السببي (Sartorio, 2013).

الآن لنفكر في ذلك التعقيد الخفي، ولنبدأ بأسس صحة أن هناك مستقبلًا وحيدًا ممكن فيزيائيًا (إن كان ذلك صحيحًا). كما عرّفنا الحتميّة، هي أطروحة عامة جدًا. ودور النُسخ المختلفة منها تحديد ما يصحح أن هناك مستقبلًا واحدًا فقط ممكن فيزيائيًا. من نُسخ الحتميّة العديدة هناك الحتميّة اللاهوتيّة. على هذا الرأي، يُحتّم الإلهُ سببيًا كل شيء يقع بأن يريد أن يقع. الحتميّة السببيّة الإلهية لكل شيء حادث في أي وقت، تجعل من المستحيل فيزيائيًا أن يحدث أي شيء غير ما وقع فعلًا. لماذا؟ لأن إرادة الإله لا يحول دونها شيء، وهي كذلك بالضرورة. إنها من الكمالات الإلهية. فبالضرورة، إذا أراد الإله أن ما آكله غدًا كإفطار هو كذا، فسوف آكله، وليس من الممكن، نظرًا لإرادة الإله، أن آكل أي شيء آخر.

أطروحة الحتميّة السببيّة الفيزيائية هي نسخة الحتميّة المناقشة نقاشًا أكثر شيوعًا في جدل الإرادة الحرّة المعاصر. انظر هذه الصيغة لها: كل حدث له حدث فيزيائي، ومن المستحيل فيزيائيًا أن الحدث الفيزيائي يحدث ولا يقع الحدث. هذه الطريقة في فهم الحتميّة السببيّة لم تعد مقبولة. عندما كانت مقبولة، كان يفترض أن السببيّة علاقة ضرورية أو حتميّة بالأساس، علاقة تضمن أثرها قطعًا. هذا المفهوم للسببية كان سائدًا في باكر القرن العشرين، لكن بقي تأثيره أيضًا في الفلسفة التحليلة في الستينيات. مشكلة هذه الأطروحة هي أن الفلاسفة والعلماء، خاصة بعد تطور ميكانيكا الكموم، انفتحوا على علاقات سببية غير حتميّة بالأساس، تلك التي تزيد احتمالية أن أثرًا ما سوف يحدث لكن لا تضمنه. أي إنهم انفتحوا على فكرة أن سببًا معينًا c يسبب أثرًا، لكن، بافتراض حدوث c ووجود نفس الظروف التي حدث فيها، ربما لا يحدث e. لمعالجة هذا الشاغل لتعريف الحتميّة السببيّة الفيزيائية، ما نحتاج إليه هو الصيغة التالية: كل حدث يكون ضروريًا سببيًا

بحدث فيزيائي[1].

في حين أن بعض الفلاسفة يستخدمون هذه الصيغة للحتمية، يقلق آخرون من تأسيس مفهوم السببية في تعريف الحتمية (مثلًا، van Inwagen, 1983: 65). هذا جزئيًا؛ لأنه منذ هيوم اعتبر عدد من الفلاسفة أن مفهوم السببية خلافي، وشكك البعض في أن هناك بالفعل علاقات سببية في العالم. ونتيجة لذلك، يميل بعض الفلاسفة إلى استخدام أطروحة الحتمية المستلزمة ميتافيزيقيًا *metaphysical entailment determinism*، حيث تُصاغ بطريقة لا تشير إلى السببية على الإطلاق. ومن ثم، انظر هذه الصيغة، التي هي شكل مختلف للصيغة التي قدمها فان إنواجن (1983):

الحتمية المستلزمة ميتافيزيقيًا: إذا كانت p و q قضايا تعبر عن الحالة الكلية للعالم في بعض اللحظات، فإن عطف p على قضية تعبر عن كل قوانين الطبيعة يستلزم q[2].

ما يقوم بعمل الضامن لأن يكون هناك مستقبل واحد فقط ممكن فيزيائيًا هو علاقة الاستلزام المنطقي، مع القضايا المتعلقة بكل من قوانين الطبيعة وحالة العالم في وقت معين.

بناء على الحتمية الميتافيزيقية، من المستحيل ميتافيزيقيًا، بالنظر إلى الحقائق المتعلقة بالعالم في وقت معين وقوانينه، أن يكون العالم في أوقات أخرى مختلفًا (أي يختلف عما هو معبر عنه في الاستلزام). وهناك طريقة أخرى للتعبير عن ذلك، بأن نقول إنه لحقيقة ميتافيزيقية عن طبيعة هذا العالم أن حقائقه الفيزيائية ثابتة بهذه الطريقة القوية -فأن تكون هذه الحقائق على خلاف ذلك، رغم استمرار تاريخ العالم وقوانين الطبيعة على ما هما عليه بالفعل، سوف يتضمن انتهاكًا للضرورة الميتافيزيقية.

(1) أحيانًا، في الخطاب غير الفلسفي على الأغلب، تقتصر الحتمية على نوع معين من الضرورة السببية. مثلًا، الحتمية التكوينية يمكن أن تُفهم كأطروحة مفادها أن كل سمات الكائن وسلوكه مسبّبة ضروريًا فقط ببنيته الجينية. أو يمكن أن تُفهم الحتمية البيئية عل أنها أطروحة مفادها أن كل سلوك للحيوان مسبّب ضروريًا فقط بالظروف البيئية السابقة جنبًا إلى جنب مع للمحيط البيئي الحالي. هذا المثالان للنظريات الحتمية غير معقولين إلى حد كبير، وغالبًا ما تُعتبر الحتمية على نحو مناسب في الفروع المعرفية الأخرى خارج الفلسفة على أنها بعيدة الاحتمال لأنها مرتبطة بمثل هذين الرأيين الشائنين. يكمن الخطأ في افتراض أن الحتمية في حد ذاتها غير معقولة فقط لكون بعض الأطروحات الممثلة لها غير معقولة.

(2) نحن نختار هنا هذا الاسم غير المألوف إلى حد ما، الحتمية المستلزمة ميتافيزيقيا، حتى لا نوحي بأن الحتمية السببية ليست أطروحة ميتافيزيقية. فهي بالتأكيد كذلك، خاصة عندما تصاغ بالقوى السببية. ومع ذلك، سوف نسقط المفردة التي في الوسط في النقاش اللاحق.

يمكن توضيح العديد من عناصر التعريف السابق. الأول هو مفهوم الحالة الكلية للعالم في لحظة ما. معنى «العالم» هنا هو كل الواقع الممتد فيزيائيًا في لحظة ما. الثاني، الحقائق التي ينبغي أن نفهمها في التعريف الموصوفة بـ «الحالة» هي كل الحقائق اللاعلائقية المؤقتة فقط. أي، هي حقائق تكون، في تلك اللحظة، غير معتمدة منطقيًا على حقائق متعلقة بأوقات أخرى -فهي تكون، أو تستلزم، كل تلك الحقائق[1]. العنصر الآخر هو مفهوم قانون الطبيعة. الأمثلة النموذجية هي قوانين التربيع العكسي التي تضبط الجاذبية والكهرومغناطيسية. لن نحاول تقديم أي شيء مثل تعريف لما هو قانون الطبيعة. فكما تبين، من الصعب القيام بهذا. ولكن يمكننا أن نقول، إن قوانين الطبيعة هي انتظامات واقعية غير تصادفية تتضمن على ما يبدو ضرورات necessitie، أو حدودًا، أو قيودًا، أو شروطًا تتعلق بكيفية ظهور العالَم الطبيعي[2]. ومع ذلك، إن أردنا أن نفهم قوانين الطبيعة، فهي على النحو التالي، إذا كان هناك حدث يعارض ما يبدو أنه قانون طبيعي، فإن ما بدا أنه قانون طبيعي لم يكن قانونًا طبيعيًا في النهاية (مثلًا، van Inwagen, 1983: 61 -2). فمثلًا، إذا زُعم أنه لقانون طبيعي أن لا شيء يمكن أن ينتقل بسرعة أسرع من سرعة الضوء، وإذا انتقلت بالفعل سفينة فضائية أجنبية بسرعة أسرع من سرعة الضوء، فإن هذا الزعم كان خاطئًا وليس هناك قانون ينص على أنه لا شيء ينتقل أسرع من الضوء. نحن اكتشفنا أن شيئًا ما كان يُعتقد أنه قانون طبيعي لم يكن كذلك[3].

التعريف السابق للحتميّة، رغم أنه مقبول، إلا أنه ليس تعريفًا بديهيًا

(1) لتوضيح الفرق بين الحقائق العلائقية المؤقتة والحقائق اللاعلائقية المؤقتة، انظر في هذا: «في 24 ديسمبر 1968، في نيويورك، NY، تحديدًا في الساعة 12:00 منتصف الليل كانت درجة الحرارة 30 فهرنهايت». إذا كانت هذه العبارة حقيقة، فهي حقيقة لاعلائقية. صحتها لا تعتمد على ما حدث في أي وقت آخر غير اللحظة المحددة في العبارة. في المقابل، «في 24 ديسمبر 1968، في نيويورك، NY، في منتصف الليل بالتحديد، كان هناك العديد من الأطفال الصغار على موعد قريب من استلام هدايا». إذا كانت هذه العبارة حقيقة، فهي حقيقة علائقية مؤقتة. صحتها تعتمد على ما يحدث في أوقات أخرى غير الوقت المحدد.

(2) نقول «على ما يبدو» لأنه يوجد نزاع كبير، مستوحى من هيوم في الأصل، حول ما إذا كان ينبغي لنا أن نفهم القوانين باعتبارها تنطوي على أي ضرورة على الإطلاق أم باعتبارها مجرد انتظامات مستقرة تؤدي دورًا معينًا في تفسير الأحداث. هذه مسألة كبيرة جدًا لا يمكننا تناولها هنا. لكننا نشير إلى أهميتها، فهي، كما سوف نرى، تُذكر في بعض الخلافات الرئيسة حول العلاقة بين الفعل الحر (المفترض) وقوانين الطبيعة في سياقات حتميّة.

(3) لكن لاحظ التعقيد التالي. يقترح ستيفن هورست Steven Horst (2011) أن الفيزياء، على الأقل كما نجدها حاليًا، لا تحتوي على قوانين خالية من الانحراف عندما تُفسّر على أنها وصف للحركات الفعلية. فمثلًا، قانون التربيع العكسي للجاذبية لا يؤدي إلى تنبؤات دقيقة تمامًا عن الحركات إلا إذا لم يكن هناك قوى أخرى، مثل الكهرومغناطيسية، تؤدي دورًا. والرأي الأفضل، وفقًا لهورست، هو تفسير القوانين باعتبارها قوى powers سببية حاكمة، التي هي في حالة الفيزياء الأساسية، قوى forces بشكل معقول. على هذا المفهوم، لا تصف القوانين بالأساس الحركة، وإنما تصور قوى سببية. سنعود إلى هذه النقطة وأهميتها في الفصل العاشر.

يُتخذ كوسيلة لمعالجة مختلف المسائل في جدل الإرادة الحرّة. هذا لأنه لا يمنح امتيازًا مؤقتًا لاتجاه الماضي إلى المستقبل؛ هو محايد في هذه النقطة. كما هو مبيّن، إذا كانت الحتميّة صحيحة، فإن حالة في المستقبل أو في الحاضر مع قوانين الطبيعة يستلزمان كل حقيقة عن الماضي، وكذلك المستقبل. على الرغم من أنه لا يوجد خطأ بالمعنى الدقيق للكلمة في تعريف الحتميّة بهذه الطريقة، إلا أنه لأغراض جدل الإرادة الحرّة من المفيد أكثر أن نقدّم العلاقات الحتميّة المتوجهة مؤقتًا من الماضي إلى المستقبل على غيرها. هذا؛ لأن من المعقول أن نفترض أن شخصًا ما في الوقت الحاضر ليس حرًّا في تصرفه على نحو يتضمن جعل ماضيه مختلفًا عما هو عليه[1]. وإنما يبدو أنه إذا كان لدى الشخص إرادة حرّة، فإن دور حريته هو كيف يستطيع، في الحاضر، أن يتحكم في أفعاله المستقبلية وعواقب أفعاله. وبالتالي، في الصفحات التالية، سنكمل بشكل أساسي مع هذا التعريف غير الرسمي للحتميّة:

(D): الحقائق المتعلقة بالماضي البعيد معطوفة على قوانين الطبيعة يستلزمان أن هناك مستقبلًا واحدًا متفردًا فقط.

وسوف نعدّ هذا التعريف دليلًا ضمنيًا على أن الحقائق المفهومة هي حقائق لاعلائقية مؤقتة يمكن أن تقتصر على لحظات استثنائية في وقت مناسب، مثل الدقائق الثلاث التالية للانفجار الكبير. هذا يكفي لفهم الفكرة البسيطة التي مفادها أنه إذا كانت الحتميّة صحيحة، «بالنظر إلى الماضي والقوانين، فهناك مستقبل واحد فقط» (van Inwagen, 1983: 65)[2].

---

(1) لأغراضنا، يمكننا بأمانٍ أن نضع هذه المسائل المتعلقة بإمكانية السفر عبر الزمن جانبًا.

(2) هنا ملاحظة للطلاب المتقدمين المطلعين على بعض الموضوعات ذات الصلة في الميتافيزيقا الجهوية: يقلق بعض الفلاسفة من كون تعريف الحتميّة بأنها علاقة بين قضايا مضللًا. فالقضايا كيانات مجردة. لكن الحتمية تتعلق بالعالم؛ تتعلق بالواقع الملموس. سيكون من الأفضل أن يكون هناك تعريف يعبر عن الحتميّة فيما يتعلق بإمكانيات العالم المحتملة. ومن ثم، انظر في هذا التعريف، الذي هو إعادة صياغة تقريبية لما اقترحه ديفيد لويس David Lewis (1973):

W1 هو عالم حتمي فقط في حالة عدم وجود عالم آخر، وW2، يشترك مع W1 في لحظة زمنية t، وفي التاريخ الكلي لـ W1 وفي قوانين الطبيعة حتى t، فـ W2 نسخة طبق الأصل من W1، لكن ينحرف W2 عن W1 في لحظة لاحقة، t + 2، بحيث لم يعد W1 و W2 نسختين طبق الأصل.

سوف يعترض الكثيرون بأن التحدث بالعوالم الممكنة ليس أفضل من التحدث بالقضايا. هذا صحيح. لكن يمكن استخدام الدلالات الجهوية التي اقترحها لويس لتوضيح أحكامنا الأخلاقيّة المألوفة دون أن نعتقد بوجود عوالم ممكنة. يمكن استخدامها كمرشد مفيد يترجم فقط، بالنسبة لعالم حتمي، d، على النحو التالي:

ليس من الممكن ميتافيزيقيًا لهذا العالم، d، أن يكون له أكثر من مستقبل، بالنظر إلى ماضيه الفعلي وقوانين الطبيعة الفعلية.

سوف نكمل بالصيغة غير الرسمية، D، المقدمة في النص أعلاه. لكن ليس لدينا ولاء لها، وعلى الرغم من أن هذه الصيغة المستوحاة من لويس لا تستخدم في كثير من الأحيان، إلا أن كل النزاع تقريبًا الذي سوف نناقشه المتضمن للحتميّة يمكن أن يعاد صياغته بهذا التعريف.

1.5. الاستحالة الميتافيزيقيّة والاستحالة الفيزيائيّة والاستحالة القانونيّة Nomic

في الأعلى، بعد أن قدمنا صيغة للحتميّة كأطروحة مفادها أنه في أي وقت يكون هناك مستقبل واحد فقط ممكن فيزيائيًا، لاحظنا تعقيدين خفيين بحاجة لمعالجة. أحدهما كان يتعلق بأسباب أن يكون هناك مستقبل واحد فقط ممكن فيزيائيًا في أي وقت. وقد قررنا أن D طريقة لشرح ذلك، وأن D يتسق مع كيفية تفكير معظم الفلاسفة المعاصرين المؤلفين في الإرادة الحرّة فيما يتعلق بأطروحة الحتميّة. أما التعقيد الآخر فكان يتعلق بمفاهيم الإمكانية الفيزيائية والاستحالة الفيزيائية. وسوف ننتقل الآن إلى مناقشة هذه المسألة.

لقد بدأنا بالفعل في توضيح مفاهيم الإمكانية الفيزيائية والاستحالة الفيزيائية من خلال شرح كيف يمكن أن تعامل أطروحة الحتميّة كحقيقة مشروطة ضرورية ميتافيزيقيا: إذا كانت «P» قضية تصف حالة الكون الكلية في لحظة ما من الماضي الفعلي، و «L» قضية تفصل مجموع القوانين الطبيعية، و«Q» قضية تصف الكون في لحظة ما في المستقبل الفعلي، فبالضرورة P و L يستلزمان Q. وبافتراض أن P و L صحيحتان في العالم الفعلي، فسيكون في العالم الفعلي عدم حدوث Q مستحيلًا فيزيائيًا، وهذا لا يعني إلا القول إن عدم حدوث Q لا يتسق مع الماضي ولا مع كون القوانين على ما عليه بالفعل. لكن لاحظ أن الحقيقة المشروطة الضرورية ميتافيزيقيا «P و L يستلزمان Q» متوافقة مع الاحتمالية الميتافيزيقيّة لزيف الحتميّة. فحتى إذا كان في كل العوالم الممكنة P و L يستلزمان Q، سيكون هناك عوالم ذات لحظة ماضية للكون بأسره موصوفة بـ P*، مع مجموع القوانين، بعضها لاحتمي، موصوف بـ L*، وبلحظة مستقبلية للكون بأسره موصوفة بـ Q*، حيث P* و L* لا يستلزمان Q*. لذا حتى لو كانت الحتميّة صحيحة ويمكن التعبير عن ذلك كحقيقة مشروطة ضرورية ميتافيزيقيًا، فإن الحتميّة نفسها لن تكون ضرورية ميتافيزيقيًا.

وبالتالي فالإمكانية الفيزيائية أضيق من الإمكانية الميتافيزيقيّة: فمجموعة كل العوالم الممكنة فيزيائيًا هي مجموعة فرعية من مجموعة كل العوالم الممكنة ميتافيزيقيًا. وبعض العوالم التي ليست ممكنة فيزيائيًا هي ممكنة ميتافيزيقيًا. فمثلًا، في حين أنه لا يمكن فيزيائيًا السفر أسرع

من سرعة الضوء، إلا أن هذا (كما قد يُقترح) ممكن ميتافيزيقيًا. حتى لو كان وجود سفينة فضائية تسير بسرعة أكبر من سرعة الضوء ممكن ميتافيزيقيًا، لكنه غير ممكن فيزيائيًا لأنه يتعارض مع القوانين الفعلية للطبيعة. وحتى لو كان فوز نابليون في معركة واترلو ممكنًا ميتافيزيقيًا، فإنه ليس ممكنًا فيزيائيًا (الآن، في 2015) لأنه يتعارض مع الماضي الفعلي.

نحن الآن في وضع جيد لرسم تمييز آخر ذي صلة. لاحظ، أولًا، أن السفر بسرعة أسرع من الضوء أمر مستحيل ميتافيزيقيًا فقط بثبات قوانين الطبيعة، بصرف النظر عن ثبات الماضي. لذلك قد نقول إن حالة الأمور هذه مستحيلة قانونيًا *nomically* -أي، مستحيلة بالنظر إلى القوانين فقط. ومع ذلك، بعض حالات الأمور سوف تكون مستحيلة فيزيائيًا لكن ممكنة قانونيًا. تخيل أن جوان Juan موجود حاليًا في مدينة توكسون Tucson، بولاية أريزونا، ونتساءل عما إذا كان من الممكن قانونيًا أن يكون حاليًا في بوينس آيرس بدلًا من توكسون. نعم ممكن. فقوانين الطبيعة، بغض النظر عن الماضي، متوافقة مع كونه في بوينس آيرس الآن. لكن، من المستحيل فيزيائيًا أن يكون جوان في بوينس آريس Buenos Aires الآن. أي، من المستحيل ميتافيزيقيًا لثبات قوانين الطبيعة والحقائق التي عن الماضي القريب لجوان أن يكون موجودًا حاليًا في بوينس آيرس[1]. الدرس المستفاد هنا هو أن الإمكانية الفيزيائية تابعة لما تسمح به قوانين الطبيعة بالنظر إلى بعض التفاصيل الراسخة حول كيفية ترتيب الواقع الفيزيائي. ويمكننا أن نرى أنه في حين أنه من غير الممكن بعد ثلاث ثوان من الآن أن يكون جوان في بوينس آريس، فهناك معنى آخر يمكن به ذلك. وهو الإمكان القانوني. فاتساقًا مع قوانين الطبيعة، يمكن أن يصل هناك بعد ثلاث ثوان من الآن بعد أن اشترى تذكرته في الوقت المناسب.

انظر الآن في القضية التالية، التي غالبًا ما تظهر في مناقشة الحتميّة من حيث صلتها بالفعل. افترض أن دانا Dana في باكر هذا الصباح قد ساقت أطفالها إلى المدرسة، وافترض أن عالمنا حتمي. على وصفنا للحتميّة،

(1) هنا تنبيه: في بعض الأحيان، لاستيعاب المعنى الأخير للاستحالة الفيزيائية، سوف يقول الفلاسفة، خلافًا لما نكتبه هنا، أن من المستحيل قانونيًا في حالة كهذه أن يكون جوان في بوينس آيرس في ثلاث ثوان. لكن ما يعنونه هو أنه من المستحيل قانونيًا، بالنظر إلى موقع جون الحالي وتاريخه القريب. وهكذا فما يعنونه تمام المعنى ليس فقط متعلق بما تسمح به أو لا تسمح قوانين الطبيعة، وانما بما تسمح به أو لا تسمح قوانين الطبيعة بالنظر إلى حقائق أخرى متعلقة بترتيب الواقع الفيزيائي. للحفاظ هذه المسائل واضحة، ننصح بطريقة أكثر حذرًا ومضبوطة للحديث عن هذه المسائل.

سيكون إذن من الضروري ميتافيزيقيًا بثبات الماضي وقوانين الطبيعية أن دانا قد ساقت أطفالها إلى المدرسة في هذا الوقت. هل نحن الآن مجبرون أيضًا على القول إن من الضروري ميتافيزيقيًا أن تفعل ذلك؟ أليس من الممكن ميتافيزيقيًا حتى إن زوجها سام Sam أخذ الأطفال إلى المدرسة؟ كيف يمكن أن يكون هذا نتيجة للحتميّة؟ نحن لسنا مجبرين على قول أي من ذلك، وتوضيح السبب سوف يساعد في توضيح المعنى ذي الصلة للإمكانية الميتافيزيقيّة محل النظر.

في هذه المرحلة، من المهم فهم كيفية عمل بعض الاستنتاجات الجهوية *modal inferences*. يهتم المنطق الجهوي بأنواع مختلفة من الضرورة، والإمكانية، والاستحالة، وهكذا ناقشنا في هذا القسم والقسم السابق مجموعة من المسائل الجهوية. سنهتم هنا في المقام الأول بخطأ في المنطق الجهوي، نوع من المغالطة الجهوية. سنشرح فقط هذا بطريقة غير رسمية؛ لأن في هذا الكفاية لخدمة أغراضنا. انظر في هذا النمط اللاجهوي من الاستدلال:

ياسمين طبيبة أطفال.

إذا كان شخص ما طبيب أطفال، فهو طبيب.

إذن، ياسمين طبيبة.

الآن انظر لعلاقة جهوية لهذا النمط:

ياسمين طبيبة أطفال.

بالضرورة، إذا كان شخص ما طبيب أطفال، فهو طبيب.

إذن، بالضرورة، ياسمين طبيبة.

هذا الاستنتاج الجهوي خاطئ. صحيح أننا افترضنا أن ياسمين طبيبة أطِفال. لكن لا يمكننا أن نستنتج من هذا أن من الضروري أنها طبيبة أطفال؛ يمكننا أن نفترض فقط أنها حقيقة ممكنة. لكن هناك علاقة شرطية ضرورية بين كون المرء طبيب أطفال وكونه طبيبًا: من المستحيل أن يكون المرء طبيب أطفال دون أن يكون طبيبًا. لكن من الواضح أنه ليس من الضروري أن تكون ياسمين طبيبة. لذلك مقدمات الاستدلال، على افتراضنا، صحيحة، لكن الاستنتاج

خاطئ، ومن ثم الاستنتاج غير سليم. والتشخيص هو أن من المغالطات الجهوية أن تنتقل من الضرورة الشرطية في المقدمة الثانية إلى نتيجة تترتب على هذه الشرطية ما لم يكن العنصر الشرطي هو أيضًا صحيح بالضرورة. يمكننا أن نستنتج من المقدمات أن ياسمين طبيبة، لكن ليس ادعاء أنها بالضرورة طبيبة.

نعود الآن إلى ادعاء أن ما يتبع صحة الحتمية هو أن من الضروري ميتافيزيقيًا أن دانا أخذت أطفالها إلى المدرسة. وهذا الاستنتاج خاطئ بالمعنى المحدد أعلاه. مرة أخرى، عامل «P» كقضية تعبر عن الحالة الكلية للكون عند لحظة معينة في الماضي، وعامل «L» كقضية تعبر عن مجموع قوانين الطبيعة. الآن، إذا كانت الحتمية صحيحة، فبالضرورة، النتيجة المنطقية لوقائع الماضي، P، وقوانين الطبيعة، L، هي كل حقيقة تحققت فيما يتعلق بالحالة الكلية للكون خلال المدة الزمنية التي استغرقتها دانا لتوصيل أطفالها إلى المدرسة هذا الصباح. ومن ثم، فحقيقة توصيل دانا لأطفالها إلى المدرسة هذا الصباح لازمة عن عطف P على L. الآن إليك التفكير الخاطئ الذي أدى إلى الاستنتاج غير المشروع:

P و L.

بالضرورة، إذا P و L، إذن دانا وصّلت أطفالها إلى المدرسة هذا الصباح.

إذن، بالضرورة، دانا وصّلت أطفالها إلى المدرسة هذا الصباح.

كل ما يمكن أن نستنتجه من المقدمتين هو أن دانا وصّلت أطفالها إلى المدرسة هذا الصباح؛ ولا يمكننا أن نستنتج أنه كان من الضروري أن تفعل ذلك. يمكننا أن نزعم أنه في ظل افتراض أن الحتمية صحيحة، بالضرورة، تكون دانا قد وصّلت أولادها إلى المدرسة هذ الصباح بالنظر إلى مجموع حقائق الماضي وكل قوانين الطبيعة. لكن هذه الضرورة المشروطة ليست على الإطلاق هي الادعاء نفسه غير المشروط الذي مفاده أن من الضروري أن توصل دانا أطفالها إلى المدرسة هذا الصباح.

أحد أسباب ارتكاب الناس للمغالطة السابقة هو أنهم يفترضون ضمنيًا شيئًا ما، إن صح، سوف يُسفر بشكل صحيح عن استنتاج أنه من الضروري أن دانا وصلت أطفالها إلى المدرسة هذا الصباح. هم يفترضون أن من الضروري ميتافيزيقيًا أن الماضي هو ما هو عليه وأن قوانين الطبيعة ضرورية ميتافيزيقيًا

أيضًا. لكن هذا ليس جزءًا من أطروحة الحتميّة أو نتيجة لها. ما يتفق تمامًا مع صحة الحتميّة هو أن الماضي من الممكن فقط أن يكون على ما هو عليه. وكان من الممكن أن يكون مختلفًا. لكن ذلك لم يحدث. ينطبق الأمر نفسه على قوانين الطبيعة. قد تكون قوانين الطبيعة لا تقبل التغيير من قِبل البشر، لكن يتفق مع وجود قوانين للطبيعة التي هي حقيقة ممكنة ميتافيزيقيًا عن الكون أن تكون قوانين الطبيعة على ما هي عليه. فمن الممكن ميتافيزيقيًا، بناء على هذا الرأي، أن قوانين الطبيعة ربما تكون مختلفة عما هي عليه. فسرعة الضوء، مثلًا، قد تكون أسرع أو أبطأ مما هي عليه في الواقع. حقيقة أن قوانين الطبيعة حقائق عامة لاتصادفية ولا استثناء لها لا تكفي لاستنتاج أن من غير الممكن ميتافيزيقيًا أن يظهر الكون مجموعة مختلفة ما من الحقائق العامة اللاتصادفية ولا استثناء لها.

علاوة على ذلك، في حين أنه من المستحيل فيزيائيًا بمعنى من المعاني للمستقبل أن يكون بخلاف ما هو عليه (ما سوف يكونه) في ظل افتراض الحتميّة، إلا أن من الممكن جدًا أيضًا، ممكن قانونيًا مثلًا، أن سمة ما من سمات الحاضر أو المستقبل قد تكون بخلاف ما هي عليه. فمثلًا، ربما دانا لم توصل أطفالها إلى المدرسة هذا الصباح إذا كان ماضيها مختلفًا قليلًا عما كان عليه، مع كون القوانين ثابتة. افترض، مثلًا، أن سام صادف أنه انتبه في الصباح الباكر أنه مضطر للمرور بالمدرسة لأي سبب آخر. لو كان ذلك جزءًا من ماضي دانا، لربما لم تأخذ أطفالها إلى المدرسة حتى إذا كانت القوانين هي نفسها كما هي في الواقع. ولهذا هذا السيناريو ممكن قانونيًا. تجعل الحتميّة فقط من الضروري ميتافيزيقيًا أن دانا تأخذ أطفالها إلى المدرسة هذا الصباح بالنظر إلى الماضي الفعلي كله ومجموع القوانين الفعلية للطبيعة. لكنها لا تفند الإمكانية الميتافيزيقيّة أو القانونيّة لعدم أخذ دانا أطفالها إلى المدرسة.

بدون التمييز بين الضرورة الميتافيزيقيّة غير المشروطة وبين الضرورة الميتافيزيقيّة المشروطة والإمكانية الميتافيزيقيّة، وبدون التمييز بين الضرورة الميتافيزيقيّة وبين الضرورة الفيزيائية والإمكانية الفيزيائية، وبدون التمييز بين الضرورة الفيزيائية وبين الضرورة القانونية والإمكانية القانونية، من الصعب متابعة هذه الادعاءات، وكذلك بعض الأطروحات الأكثر تطورًا التي سوف تظهر في الفصول اللاحقة. مثلًا، بعض الأطروحات التوافقيّة التي تقول إن القدرة على التصرف بشكل مغاير متوافقة مع الحتميّة من الصعب فهمها دون أن نعتني بهذه المسائل الجهوية. نودّ أن نشدد هنا على أن مفاهيم

الضرورة والإمكانية طبقية layered بشكل معقد، ووضع هذا في الاعتبار مهم لفهم بعض الخطوات الأساسية في نقاش الإرادة الحرّة.

1.6. اللاحتميّة والآليّة والطبيعانية

نختتم هذا الفصل بمجموعة موجزة من التعليقات على جمع من المسائل ذات الصلة. كما أوضحنا أعلاه (القسم 1.4)، اللاحتميّة هي فقط نفي الحتميّة. من طرق وصف اللاحتميّة أن من الصحيح في حالة ما فقط، في وقت ما، أن يكون هناك أكثر من مستقبل ممكن فيزيائيًا. وكما شرحنا، بالنسبة إلى أولئك الذين يرون أن اللاحتميّة لازمة من أجل الإرادة الحرّة، لا يكفي أن تكون الحتميّة خاطئة. فالفواصل اللاحتميّة يجب أن تقع بشكل مناسب في التاريخ المنكشف للعالم بطريقة تتوافق مع اللحظات المحتملة potential للفعل الحر. تذكر أن العالم Wi لم يكن عالمًا حتميًا لكن لم يكن به علاقات لاحتميّة بين الأحداث عند النقاط التي تهم الفعل الحر. علاوة على ذلك، ليس من الواجب فقط أن يكون للأفعال أسباب لاحتميّة تقع بشكل مناسب، وإنما يجب أيضًا أن تكون اللاحتميّة من نوع معين. هذه النقطة كثيرًا ما يعبّر عنها فيما يتعلق بمزاعم عن اللاحتمية التي يعتقد البعض أنها قد تحدث على المستوى الكمومي. على هذا الاقتراح، كوننا ليس حتميًا، لكن على المستوى الأكثر أساسية غير محدّد indeterministic، والقوانين التي تحكم النظام الطبيعي عند هذا المستوى هي قوانين احتمالية أو إحصائية. ومع ذلك، وبهذا يزول القلق، فإن اللاتحديد لا يسمح بالاختلاف على المستوى الكبروي macro-level من النوع الذي يشمل، مثلًا، أن يقف الشخص بدلًا من أن يبقى جالسًا، كما هو قد يكون متضمنًا في الوقوف الحر بدلًا من الجلوس. والفكرة بالأساس هي أن اللامحددات الصغروية «تلغي بعضها البعض»، ونحصل على حتميّة المستوى الكبروي. وبالتالي، ما قد تقترحه الفيزياء هو شيء مثل «حتميّة تقريبية» أو «شبه حتميّة». لكن بالنسبة إلى اللاحتميّة كي تحدث فرقًا بشأن الإرادة الحرّة، يلزم أن تكون حقيقية بما فيه الكفاية على المستوى الكبروي حتى تُهمّ ممارسات الإرادة الحرّة.

تتعلق مسألة أخرى بتحول في التركيز بعيدًا عن الحتميّة إلى أطروحة أوسع، هي الآليّة *mechanism*. افترض أنه تبين أن ميكانيكا الكموم تدحض أطروحة الحتميّة الصارمة كما صورناها بدقة أعلاه. يؤكد بعض

الفلاسفة أن الآليّة يبدو أنها تشكل التهديد نفسه على الإرادة الحرّة الذي شكلته الحتميّة التقليدية. وفقًا لهؤلاء الفلاسفة، إن التعارض الظاهر بين الحتميّة والإرادة الحرّة، والمواقف النظرية المختلفة التي يمكن أن يتخذها الفرد لحل هذا التعارض، يبقى تمامًا كما هو عندما تكون الآليّة محل النقاش وليس النظرية الحتميّة الأدق (والأقل معقولية). تأمل في تعبير هيلاري بوك Hilary Bok عن هذا الرأي، حيث ينقل عنها دانيال دينيت:

الآليّة هي الرأي الذي يقول إن الأفعال الإنسانية يمكن تفسيرها كنتيجة لعمليات طبيعية فقط؛ فـ «الأسلوب التفسيري الميكانيكي، الذي ينجح مع الإلكترونات، والمحركات، والمجرات»، ينجح أيضًا معنا. إذا كانت الآليّة صحيحة، فكما أن تفسيراتنا لحركات الكواكب لم تعد بحاجة إلى وجود محركات رئيسة لدعم العمليات الطبيعية، كذلك أفعالنا يمكن من حيث المبدأ تفسيرها بنظرية فسيولوجية-عصبية معقدة، دون الإحالة إلى ذات غير طبيعية تسببها (Bok, 1998: 3، نقلا عن Dennett, 1981: 233).

يعبّر بوك ودينيت عن هذا الرأي من خلال التفسير، ومن ثم هناك توجه إبستمولوجي لصياغتهما، لكن يمكن للمرء التعبير عنه فيما يتعلق بطريقة الفاعلية البشرية، وليس بكيفية تفسيرها أو فهمها من حيث المبدأ. وبعد أن نجعل الأطروحة ميتافيزيقيّة تكون الآليّة هي الرأي القائل إنّ الفاعلية البشرية متجذرة سببيًا في، أو تابعة لـ Supervene، حالات وأحداث وعمليات فسيولوجية-عصبية معقدة، وكذلك السوابق السببيّة لها. هذه الحالات، والأحداث، والعمليات تسلك بطرق آلية، وتحكمها قوانين آلية، ولا يوجد ما يميز الفاعلية الإنسانية ليجعلها لا تتجذر بهذه الطريقة في هذه العناصر الآليّة. هذه الأطروحة صحيحة بغض النظر عما إذا كانت الحالات الفيزيائية المحققة للصيرورة الآليّة حتميّة أم لاحتميّة.

يمكن جمع اللاحتميّة من النوع المناقش أعلاه، وشبه الحتميّة، والآليّة، وكذلك الحتميّة نفسها، جميعًا تحت مظلة عامة جدًا هي الطبيعانيّة. من الصعب التنصيص بوضوح على ماهية الطبيعانيّة، ويبدو في الفلسفة أنها متبناة على نطاق واسع لكن بقدر ضئيل من الإجماع على معناها (Baker, 2013: 3-27; De Caro and Macarthur, 2010; De Caro and Voltolini, 2010). ومع ذلك، هناك معنى بسيط إلى حد ما متعلق بنقاش الإرادة الحرّة وفقًا له إذا كانت الحتميّة صحيحة، أو شبه الحتميّة صحيحة،

أو الآليّة صحيحة، فإن هذه الصيغة للطبيعانيّة تكون صحيحة أيضًا. وهذا المعنى البسيط هو أنه لا توجد سمة للواقع المتعلق بالنشاط البشري لا جذور سببية لها في أنواع من الحالات الظاهرة على نطاق واسع في الطبيعة والمحكومة بقوانين طبيعية، هذه الحالات التي تنطوي على نيات الفاعلين الواعين. إذا كانت الطبيعانيّة صحيحة بهذا المعنى، فكل الأفعال الإنسانية متجذرة سببيًا إما حتميًا أو لاحتميًا في حالات من هذا النوع.

اقتراحات لمزيد من القراءة

يمكن أن تجد نقاشات مفيدة وموسعة للمفاهيم الأساسية الثلاثة المناقشة في هذا الفصل، الإرادة الحرّة، والحتميّة، والمسؤوليّة الأخلاقيّة في:

Stanford Encyclopedia of Philosophy: Eshleman, Andrew. 2014. "Moral Responsibility." *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

http://plato.stanford.edu/entries/moral-responsibility/.

Hoefer, Carl. 2010. "Causal Determinism." *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. http://plato.stanford.edu/entries/determinism-causal/.

O'Connor, Timothy. 2010. "Free Will." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2002 Edition), Edward N. Zalta, ed. http://plato.stanford.edu/archives/spr2002/entries/freewill/.

يبدأ العديد من الكُتاب كتبهم بتقديم تعريفات أولية للإرادة الحرّة والحتميّة (وليس المسؤوليّة الأخلاقيّة إلى حد كبير). وهنا عدد قليل من الكتاب المفيدين على وجه الخصوص، حتى لو كانت مقترحاتهم تختلف عن اقتراحاتنا، انظر:

Fischer, John Martin. 1994. *The Metaphysics of Free Will*. Oxford: Blackwell Publishers.

Kane, Robert. 1996. *The Significance of Free Will*. Oxford: Oxford University Press.

van Inwagen, Peter. 1983. *An Essay on Free Will*. Oxford: Clarendon Press.

Vihvelin, Kadri. 2013. *Causes, Laws, & Free Will: Why Determinism Doesn't Matter*. New York: Oxford University Press.

وبالنسبة إلى موضوع المسؤوليّة الأخلاقيّة، هناك مناقشات قليلة جدًا في الأعمال التي عن الإرادة الحرّة تستغرق وقتًا ما في البداية لتحديد وشرح ماهية المسؤوليّة الأخلاقيّة بالتفصيل. انظر للثنائي الذي قام بذلك:

Fischer, John Martin, and Mark Ravizza. 1998. *Responsibility and Control: An Essay on Moral Responsibility*. Cambridge: Cambridge University Press.

Pereboom, Derk. 2014. *Free Will, Agency, and Meaning in Life*. New York: Oxford University Press.

ولمناقشة موسعة للمسؤوليّة الأخلاقيّة، وخصوصًا بمعنى المساءلة الذي نرى أنه كامن في قلب نقاش الإرادة الحرّة، انظر:

McKenna, Michael. 2012. *Conversation and Responsibility*. New York: Oxford University Press.

Nelkin, Dana. 2011. *Making Sense of Freedom and Responsibility*. Oxford: Oxford University Press.

Shoemaker, David. 2015. *Responsibility from the Margins*. Oxford: Oxford University Press.

وكذلك انظر للعديد من المقالات في هذا التجميع الحديث:

Clarke, Randolph, Michael McKenna, and Angela M. Smith, eds., 2015. *The Nature of Moral Responsibility*. New York: Oxford University Press.

2 مشكلة الإرادة الحرّة

غالبًا ما يشار إلى أن مشكلة الإرادة الحرّة هي واحدة من المشكلات الكلاسيكية للفلسفة. ومن السهل تحديد الفكرة الأساسية التي أظهرت المشكلة. إذ يبدو أن الإرادة الحرّة تعارض الحتميّة، وأنه لا يمكن للمرء أن يعتقد باتساق أن الأشخاص لديهم إرادة حرّة وأن الحتميّة صحيحة. لكن نحن لدينا سبب للاعتقاد بهما معًا. يبدو الأمر وكأن هناك شيئًا ما يجب أن يقصى، ولذا فإننا نواجه مشكلة. إذن، هنا محاولة أولى لصياغة المشكلة:

1- الحتميّة صحيحة.

2- يمتلك بعض الأشخاص على الأقل إرادة حرّة.

3- الإرادة الحرّة غير متوافقة مع الحتميّة.

ما يجعل مشكلة الإرادة الحرّة مشكلة كلاسيكية في الفلسفة هو أنه يمكن تصويرها كمجموعة من الافتراضات تعارض بعضها بعضًا، لكل افتراض منها سبب وجيه مستقل لقبوله. ومهمة الفيلسوف في مواجهة هذا التعارض هي حله. ما يجب التخلي عنه، إذا كان لا بد من ذلك (فبعض المشاكل تكون في النهاية ظاهرية فقط)، هو ما يجب أن يُحسم بما هو صحيح وما هو خطأ. ويتحقق ذلك من خلال دراسة أفضل الحجج المؤيدة لمختلف الافتراضات التي تشكل مجموع المشكلة.

هذا الفصل مخصص أولًا لدافع مشكلة الإرادة الحرّة ثم صياغتها. وفي القيام بذلك، سوف نحدد عدة أشكال وأبعاد للمشكلة. مع تطور النقاش، ما سوف يصبح واضحًا هو أن الإشكالات المختلفة تظهر بقدر وجود طرق مختلفة للتفكير في الإرادة الحرّة. لكنّ هناك متغيرًا آخر هو الطريقة التي تندرج بها الحتميّة وكذلك اللاحتميّة في العناصر المولدة للمشكلة.

سوف نبدأ بقسم يشرح التوافقيّة واللاتوافقيّة، والنسخ القابلة للإرادة للحرّة والنسخ النافية لـلإرادة الحرّة من نسخ اللاتوافقيّة. ثم، قبل أن نحول انتباهنا إلى تطوير مشكلة الإرادة الحرّة، سوف نرى دافع المشكلة بالنظر أولًا إلى جاذبية الإرادة الحرّة ثم إلى جاذبية الحتميّة. ذلك أن إدراك

لغز أو مشكلة مفاهيمية شيء، ورؤية الدافع الذي وراء أهمية حلها شيء آخر. مرادنا هو أن نبلّغ أن ما يدور حوله الخلاف يشتمل على أبعاد فهمنا لذاتنا ومفهومنا عن العالم الطبيعي على نحو يهمنا. فهناك أمر كبير هو محلّ للنظر. بمجرد أن نرى هذا، سنتحول إلى مشكلة الإرادة الحرّة، شارحين أشكالها وأبعادها المختلفة. وسوف نختتم هذا الفصل بقسم مخصص لتحديد المواقف المختلفة التي يمكن أن يتخذها المرء عن مشكلة الإرادة الحرّة داخل التيارات الأوسع للفلسفة، التي يمكن تقييمها بالنظر في الاستراتيجيات العامة التي قد يتبناها الفلاسفة عند محاولة فهم موضعنا كبشر ضمن النظام الطبيعي.

2.1. التوافقيّة واللاتوافقيّة

يوضِّح الانقسام الأساسي بين المواقف التي حول الإرادة الحرّة بالتمييز بين التوافقيّة واللاتوافقيّة. التوافقيّة هي أطروحة تقول إن الإرادة الحرّة متوافقة مع الحتميّة. وعلى نحو أدق:

التوافقيّة هي أطروحة مفادها أن من الممكن ميتافيزيقيًا أن الحتميّة تكون صحيحة وأن يكون لبعض الأشخاص إرادة حرّة.

أما اللاتوافقيّة فهي أطروحة تقول إن الإرادة الحرّة غير متوافقة مع الحتميّة. وعلى نحو أدق:

اللاتوافقيّة هي أطروحة مفادها أنه ليس من الممكن ميتافيزيقيًا أن تكون الحتمية صحيحة وأن يكون لبعض الأشخاص إرادة حرّة.

هناك حاجة إلى مزيد من التحسينات للتمييز بين أنواع مختلفة من التوافقيّة واللاتوافقيّة، لكن هذه هي نقطة البداية الأساسية.

بسبب التعلق الحميم بين الإرادة الحرّة والمسؤوليّة الأخلاقيّة، وبسبب أن العديد من المشاركين في جدل الإرادة الحرّة مدفوعين بالأساس باهتمامات متعلقة بالمسؤوليّة الأخلاقيّة، يجد المرء كثيرًا نسخًا من التوافقيّة واللاتوافقيّة معبرًا عنها بالمسؤوليّة الأخلاقيّة. في هذه النسخ، التوافقيّة هي الأطروحة القائلة إن المسؤوليّة الأخلاقيّة متوافقة مع الحتميّة، واللاتوافقيّة هي

الأطروحة القائلة إن المسؤوليّة الأخلاقيّة غير متوافقة مع الحتميّة. يمكن أيضًا تعديل التعريفات المختلفة التي نقدمها في الجزء المتبقي من هذا القسم على هذا النحو. وسوف نميل فقط إلى التعريفات التي تعبّر بالمسؤوليّة الأخلاقيّة. لكننا نلاحظ أن الصياغات القائمة على المسؤوليّة الأخلاقيّة هي السائدة أيضًا[1]. هناك حاجة للعديد من التقييدات فيما يتعلق بالتعريفات السابقة. بادئ ذي بدء، تعريف التوافقيّة لا يسلّم بصحة الحتميّة. هو يخبرنا أنه إذا كانت الحتميّة صحيحة، فهذه الصحة لا تستلزم أنه لا يوجد على الإطلاق شخص يتصرف بحرّية. لا يتضمن هذا التعريف أن أي شخص فعلي لديه إرادة حرّة. يسمح هذا التعريف بأنه رغم أن الحتميّة تكون صحيحة فعلًا، إلا أن بعض السمات الأخرى للفاعلين تستبعد امتلاكهم لإرادة حرّة. ويسمح أيضًا نظرًا لأن نوعًا معينًا من اللاحتميّة صحيح، وأنه لا يوجد فاعلون في الواقع لديهم إرادة حرّة (Hobart, 1934; Hume, 1748). ومع ذلك، فبالنسبة إلى كل فيلسوف نعلم أنه دافع عن التوافقيّة، ليست الإرادة الحرّة مجرد إمكانية ميتافيزيقيّة مجردة. وإنما تتضمن أيضًا أطروحة إضافية مفادها أن البشر لديهم إرادة حرّة وبالفعل يتصرفون بحرّية. أي، فوق الأطروحة التوافقيّة الميتافيزيقيّة الصارمة عما هو ممكن -عالم يكون حتميًا ويتصرف فيه بعض الأشخاص بحرّية- هم واقعيون *realists* بشأن الإرادة الحرّة.

يعيّن تعريف اللاتوافقيّة فقط أن الإرادة الحرّة غير متوافقة مع الحتميّة. وربما يضيف اللاتوافقيون أنهم يرون أن الإرادة الحرّة غير متوافقة مع اللاحتميّة أيضًا. يتمسك العديد من اللاتوافقيين بأن بعض أنواع اللاحتميّة صحيحة وتفسح مجالًا للإرادة الحرّة. ويرى آخرون أنه حتى إذا كانت اللاحتميّة صحيحة، فإن هذا لا يساعد في الحجاج لصالح الإرادة الحرّة. هذه الاختلافات سوف نرصدها بمزيد من التمييزات المحددة أدناه. بالإضافة إلى ذلك، فاللاتوافقي الذي يعتقد أن الإرادة الحرّة متوافقة مع اللاحتميّة قد يبقى لاأدريًا فيما يتعلق بما إذا كان أي شخص لديه إرادة حرّة طالما أنه لا يعرف ما إذا كانت اللاحتميّة صحيحة أم لا، وما إذا كانت اللاحتميّة من النوع الذي يرحب بالإرادة الحرّة صحيحة أم لا (مثلًا، Ginet, 1990).

الآن انظر في التمييز الأكثر أساسية بين مختلف أنواع اللاتوافقيّة، التمييز

---

(1) يبحث بعض الفلاسفة عن شروط الإرادة الحرّة بمعزل عن شروط المسؤوليّة الأخلاقيّة بطريقة من شأنها أن تجعل اللاتوافقيّة في الإرادة الحرّة وكذلك التوافقيّة في المسؤوليّة الأخلاقيّة ممكنين. هم يتفقون اتفاقًا معتبرًا على وجود مسائل توافقيّة مختلفة. (بالطبع، الفلاسفة الذين يجادلون بهذه الطريقة لا يقومون بذلك بمعاملة الإرادة الحرّة باعتبارها شرطًا ضروريًا للمسؤوليّة الأخلاقيّة).

الذي بين الليبرتاريّة والحتميّة الصلبة. الليبرتاريّة هي الأطروحة اللاتوافقيّة التي ترى أن الحتميّة خاطئة وأن للأشخاص إرادة حرّة. وبصورة أدق:

الليبرتاريّة هي أطروحة مفادها أن اللاتوافقيّة صحيحة، وأن الحتميّة خاطئة، وأن لشخص ما على الأقل إرادة حرّة.

والحتميّة الصلبة هي الأطروحة اللاتوافقيّة التي ترى أن بسبب كون الحتميّة صحيحة، لا أحد يمتلك إردة حرّة، وبصورة أدق:

الحتميّة الصلبة هي الأطروحة التي مفادها أن اللاتوافقيّة صحيحة، وأن الحتميّة صحيحة، ولذلك لا أحد يمتلك إرادة حرّة.

وكلمة «صلب» في «الحتميّة الصلبة» تعني الموقف المتشدد الذي ينبغي للمرء أن يتخذه فيما يتعلق بالتبعات الميتافيزيقيّة لصحة الحتميّة. قبول صحة الحتميّة، وفقًا للحتميّة الصلبة، يلزم عنه أن نواجه الحقيقة الصعبة المتمثلة في أنه لا أحد يمتلك إرادة حرّة، ونتيجة لذلك، لا أحد مسؤول أخلاقيًا عما يفعله (لأن الإرادة الحرّة لازمة للمسؤوليّة الأخلاقيّة).

هناك العديد من المصطلحات الأخرى المفيدة تستحق عرضها هنا. غالبًا ما يجد المرء الفلاسفة، خصوصًا الفلاسفة التحليليين في القرن العشرين، يستخدمون تعبير «الحتميّة الضعيفة»، وليس «التوافقيّة» (مثلًا، Edwards, 1958; Hobart, 1934; Schlick, 1939; Smart, 1963). ورغم أن الاثنين مرتبطان ارتباطًا وثيقًا، إلا أن هناك اختلافًا:

الحتميّة الضعيفة هي أطروحة مفادها أن الإرادة الحرّة متوافقة مع الحتميّة، وأن الحتميّة صحيحة[1].

يتمثّل أحد السببين الذين وراء استخدام التعبيرين المختلفين في أوقات مبكرة بالتبادل غالبًا هو أنه فقط في الأوقات الحديثة، أصبح متاحًا لأصحاب النزعة التوافقيّة مفاهيم عن السببيّة غير حتميّة. في الواقع، العديد من التوافقيين اليوم ليسوا مقتنعين تمامًا بأن الحتميّة

(1) تتضمن نسخة أقوى من الحتميّة الضعيفة أطروحة مفادها أن الإرادة الحرّة تستلزم الحتميّة (Hobart, 1934; Hume, 1748). وصحة اللاحتميّة، على هذا الرأي، تقوض الإرادة الحرّة.

صحيحة[1]. لكن معظمهم ملتزمون بأطروحة مفادها أنه حتى إذا كانت الحتميّة صحيحة، فلن يؤثر ذلك على امتلاك الأشخاص لإرادة حرّة من عدمه. يمكن للمرء أن يؤيد هذا الموقف التوافقي حتى مع اعتقاده القوي، ربما في ضوء دليل علمي محترم، أن الحتميّة زائفة. كلمة «ضعيف» في تعبير «الحتميّة الضعيفة» مقصود بها وصف لموقف متكيف مع ما يتسق مع صحة الحتميّة -أي لا يمنع حرية الإرادة والمسؤوليّة الأخلاقيّة[2].

إن الحتميّة الصلبة هي، باعتبار معين، أطروحة عتيقة لا تنطبق بنحوٍ مفيد على المناقشات الحالية. وهذا لأن العديد من الذين يميلون إلى الفكرة الأساسية للموقف الحتمي الصلب يسمحون باحتمال أن تكون الحتميّة زائفة، لكن حتى إذا كانت الحتميّة زائفة، فنوع اللاحتميّة المتبقي، مثلًا في صورة شبه الحتميّة، أو الآليّة، أو الطبيعانيّة، ليس أكثر توافقًا مع الإرادة الحرّة من الحتميّة. وقد أصبح هؤلاء الفلاسفة، مؤيدو اللاتوافقيّة الصلبة، مهتمين بأساس الحتميّة الصلبة وهذّبوه لمعالجة طريقة معاصرة لتناول الجدل.

اللاتوافقيّة الصلبة هي أطروحة مفادها أن الإرادة الحرّة غير متوافقة مع الحتميّة (اللاتوافقيّة صحيحة)، وأنه إما أن الحتمية صحيحة أو شكل ما للّاحتميّة صحيح لا يتفق مع الإرادة الحرّة، وبالتالي لا أحد لديه إرادة حرّة بغض النظر عما إذا كانت الحتميّة صحيحة أم زائفة.

إن اللاتوافقيّة الصلبة كما هي معرَّفة هنا متسقة مع إمكانية ميتافيزيقيّة لامتلاك بعض الأشخاص إرادة حرّة. لأن اللاتوافقيّة الصلبة تتضمن اللاتوافقيّة، وهي ملتزمة بأطروحة ترى أن من المستحيل ميتافيزيقيًا بالنسبة إلى الأشخاص أن يمتلكوا إرادة حرّة في أي عالم تكون فيه الحتميّة صحيحة. لكنها تسمح بإمكانية ميتافيزيقيّة بأن تكون اللاحتميّة صحيحة بطريقة تتسق مع امتلاك الأشخاص لإرادة حرّة. هي فقط تلتزم بأطروحة

---

(1) على سبيل المثال، انظر ديفيد لويس، الذي يميز صراحة بين التوافقية والحتميّة الضعيفة، ويدعي أنه رغم كونه توافقيًا، إلا أنه ليس حتميًا ضعيفًا (Lewis, 1981).

(2) من السهل أن نغتر بتعبير الحتميّة الصلبة والضعيفة فنعتبر كلمتي «صلب» و«ضعيف» على أنهما نعتان للحتميّة، بحيث إذا كانت الحتميّة صحيحة، على المقاربة الصلبة، فهذا يعني أن الأحداث حتميّة بطريقة صارمة أو قوية أو حازمة بصورة استثنائية؛ وإذا كانت الحتميّة صحيحة على المقاربة الضعيفة، فهذا يعني أن الأحداث حتميّة بطريقة لينة، ربما بوجود نطاق مسموح به من النتائج، لكن ليس كبيرًا. إن هذا لفهم خاطئ يجب تجنبه. فسواء على الحتميّة الضعيفة أو الصلبة، لا يوجد اختلاف فيما يتعلق بما يجعل شيء ما حتميًا؛ وهو أن يكون الشيء الوحيد الممكن فيزيائيًا، في ضوء الماضي والقوانين. وإنما يكمن الاختلاف بين هذين الرأيين المتنافسين -الصلب والضعيف- حول النتائج التي يجب أن نستخلصها، بالنظر إلى افتراض الحتميّة فيما يتعلق بالحرية والمسؤوليّة، وليس حول كيف تكون الحتميّة من حيث «الصلابة» أو «الضعف».

تجريبية تقول إنّ الشكل اللاحتمي الذي لدينا سبب لنعتقد صحته (ربما الشكل الآلي أو الطبيعاني) ليس كافيًا للسماح بوجود إرادة حرّة. ومن ثم، كحقيقة تجريبية عن العالم الذي نسكنه، لا أحد لديه إرادة حرّة، وبالتالي، لا أحد مسؤول أخلاقيًا (Pereboom, 2001, 2014).

إن اللاتوافقيّة الصلبة، المعرَّفة على هذا النحو، هي مثل سالفتها: الحتميّة الصلبة، نوع من الشكوكية المتعلقة بالإرادة الحرّة. وهي تنطوي على طريقة معينة لتعزيز هذا الشكل من الشكوكية. لكن هناك رأي أوسع لا بد من تعريفه هنا:

شكوكية الإرادة الحرّة هي أطروحة مفادها أنه لا أحد لديه إرادة حرّة، أو على الأقل، ليس لدينا سبب كافي بأن أحدًا ما لديه إرادة حرّة.

ورغم أن اللاتوافقيّة الصلبة كما عرّفناها هي صورة من شكوكية الإرادة الحرّة، إلا أنها ليست بالقوة الجهوية نفسها التي تمتلكها نسخ أخرى. فهي تسمح بأن يكون لبعض الأشخاص في عالم ممكن ما (ليس عالمنا) بامتلاك إرادة حرّة. أما الأشكال الأقوى من الشكوكية فتنفي هذا. إذن، هنا شكل أكثر صرامة من أشكال شكوكية الإرادة الحرّة:

استحالة الإرادة الحرّة *Impossibilism about free will*، وهي أطروحة مفادها أنه من غير الممكن ميتافيزيقيًا لأي شخص أن يمتلك إرادة حرّة (G. Strawson, 1986, 1994).

يتمثل سبيل من سبل الاحتجاج للاستحالة في البناء على الرأي اللاتوافقي الصلب واقتراح أنه من غير الممكن ميتافيزيقيًا إذا كانت الحتميّة (في أي شكل) صحيحة أن يكون لأي شخص إرادة حرّة. لكن هناك طريقة مختلفة تمامًا للاحتجاج للحتميّة، وهي أن يقال إن مفهوم الإرادة الحرّة (أو بدلًا منه مفهوم المسؤوليّة الأخلاقيّة) في مستوى عميق ليس متسقًا. على هذا الرأي، ليس من الممكن لأي شخص أن يمتلك إرادة حرّة، وأسباب ذلك لا علاقة لها بالحتميّة أو اللاحتميّة. وإنما متعلقة ببنية مفهوم الإرادة الحرّة.

هناك عدد من المصطلحات الأخرى التي تعيّن نطاقًا إضافيًا للمواقف المتعلقة بمشكلة الإرادة الحرّة. لكن المصطلحات التي ناقشناها هنا كافية للأغراض الحالية.

2.2. دافع المشكلة: جاذبية الإرادة الحرّة والحتميّة

سننظر الآن في جاذبية الإرادة الحرّة، مسلطين الضوء على الأسباب التي تجعل من المعقول أننا نمتلكها وأن نعتقد بأننا كذلك. وسنقوم بالأمر نفسه مع أطروحة الحتميّة.

تظهر معقولية وجاذبية الإرادة الحرّة من مصادر عدة. منها ما هو متعلق بالمسؤوليّة الأخلاقيّة. في ممارساتنا العادية، نميز بين الأشخاص الذين هم فاعلون مسؤولون أخلاقيًا وبين من ليسوا كذلك. فنحن نميز، مثلًا، بين الأطفال الصغار، أو المعاقين عقليًا بشدة، وبين البالغين بالكامل الذين هم أهلٌ للعلاقات البين-شخصية العادية من النوع الذي يتضمن توقعاتنا أنهم يمكن أن يحاسبوا على الطريقة التي يعاملوننا ويعاملون الآخرين بها. لذلك على الأقل من المعقول أن نفترض أن هناك فاعلين مسؤولون أخلاقيًا. في ضوء أن الإرادة الحرّة تُعتبر شرطًا ضروريًا للمسؤوليّة الأخلاقيّة، فمن المعقول افتراض أن لدى بعض الأشخاص إرادة حرّة. ينبغي للموقف الفلسفي المنفتح أن يسمح بالنظر في الاحتمالية الشكية بأنه ربما لا أحد لديه إرادة حرّة، وبالتالي لا توجد مسؤوليّة أخلاقيّة. هذه هي الطريقة التي يرى بها المشككون في الإرادة الحرّة، مثل مذهب اللاتوافقيّة الصلبة، الأمور. تحقيقًا لهذا الهدف، حشد هؤلاء المشككون حججًا قوية تهدف إلى تقويض مصداقية هذه المفاهيم. لكن في غياب مثل هذا التفكير القوي، هناك سبب ظاهري *prima facie* للاعتقاد بأن هناك فاعلين هم مسؤولون أخلاقيًا، ويمارسون في بعض الأحيان إرادتهم الحرّة.

ومع ذلك، هناك مصادر أخرى للمعقولية الظاهرة لامتلاكنا لإرادة حرّة. تأمّل المنظور الذاتي. من منظوري، لدي شعور، لا سيما عند التفكير في ما يجب فعله في سياق الاختيار أو القرار، بأن ما أفعله يؤول إليّ، وفي فعله، أكون أنا الشخص الذي يحكم بما يفعله أو لا يفعله وكيف يكون ذلك. أنا أختبر فاعليتي كما لو أنني حرّ في أن أقرر ما إذا كنت سأفعل أم لا، وكيف أفعل ومتى. هذا يتضمن، كما قد يُقترح، شعورًا بأنفسنا كأحرار -بحيث تكون فكرة امتلاكنا لإرادة حرّة تبدو معقولة. حتى في الحالات البسيطة من النوع التافه، مثل الاختيار بين أنواع المعكرونة في محل بقالة، نشعر أننا أحرار للاختيار بين خيارات، وأن أيًا ما كان الخيار الذي نختاره، نكون نحن مصدر هذا المسار الفعلي؛ فتصرفنا، في هذه المناسبة، يؤول إلينا.

الآن انظر في مصدر مختلف للمعقولية الظاهرة للإرادة الحرّة. معظمنا على دراية بالظروف التي نكافح فيها إغراءً ما. أحيانًا نفشل. ففطيرة الجبن في النهاية لذيذة جدًا، ويمكن أن يبدو كوكتيل المارتيني الثالث (أو الرابع) صحبة صديق قديم ممتعًا. لكن أحيانًا ننجح. في هذه المناسبات، يكون لدى المرء شعور بأنه عندما تبلغ ضغوط رغباته أو مغرياته أوجها، لا يزال المرء حرًّا في مقاومتها، ربما في ضوء ما يحكم عليه المرء بأنه الأفضل حقًا. في الواقع، نحن نصف هذه المناسبات بممارسة قوة الإرادة أو ضبط النفس. علاوة على ذلك، تفكيرنا حول هذه الحالات لا يقتصر على تجربتنا الذاتية. فعند تقييم سلوك الآخرين المثير للإعجاب أو الباعث على الأسى، نفترض أنهم أيضًا أحرارًا في الاستسلام لمغرياتهم أو مقاومتها. فالصديق المكافح للإقلاع عن التدخين أو المنقطع عن الأكل بشراهة، غالبًا ما نفكر أنه لديه القدرة على التحكم في سلوكه، لذلك هو حرّ في ممارسة الإرادة القوية أو الإرادة الضعيفة. بالإضافة إلى ذلك، نحن نفترض بشكل عام في حياتنا البين-شخصية أن المقربين من الأصدقاء وغيرهم، والمعارف، وزملاء العمل، وهلم جرًّا، متحكمون في حياتهم. هذا الفكر ليس (أو على الأقل لا يلزم أن يكون) مرتبطًا بافتراضات متعلقة بالمسؤوليّة الأخلاقيّة. وإنما يتعلق بالتوقعات البين-شخصية البسيطة عن من يهتم بنا ومن ليس كذلك، وكيف ولم يختارون التصرف بالطريقة التي يعاملوننا ويعاملون غيرنا بها. وفي حين أن الحب قد لا يخضع للإرادة الحرّة للشخص، إلا أن هناك افتراضًا شائعًا مفاده أن أولئك الذين يحبوننا، وكذلك الذين يكرهوننا، يعاملوننا بحرّية في معاملتهم. واستجاباتنا لهم تعطي فكرة خاطئة عن افتراضنا بأنهم، بطريقة ما، متحكمون في طريقتهم في تعاملهم معنا ومع من نهتم بهم. وبالتالي، نحن عرضة للشعور بالاستياء، من تجاهل صديق أو زميل عمل، أو بالامتنان، للطف صديق أو زميل عمل.

علاوة على ذلك، غالبًا أيضًا ما تكون هذه الافتراضات المتعلقة بالحرية متضمنة في تقييمنا للخيارات التي يتخذها الناس لتمكنهم من عيش حياة ذات معنى أو بلا معنى. ولهذا السبب، غالبًا ما يقوم تقييمنا للآخرين الحميمين، ولأنفسنا، وللغرباء المقربين، على الافتراض القائل إن قيمة أو معنى حياتهم وحياتنا هو جزئيًا تابع لحقيقة أنه كان أو يكون نتاجًا لممارسة الإرادة الحرّة. يمكننا أن نقول عن شخص مرّ في حياته بمحنة عظيمة إنه انتهض مرة أخرى بمفرده ونجح في حياته، ومن ثم نعرب عن إعجابنا. ونحن نفكر في أولئك الذين كان لديهم ما يبشّر وأمامهم الفرصة ثم بددوا

حياتهم في التفاهات، أو السُكْر، أو الاهتمامات الضحلة العابرة، على أنهم ضيعوا حياتهم. هنا، يبدو أن الحديث عن انتهاض شخص أو تضييع شخص لحياته ينطوي ضمنًا على افتراض أن هؤلاء الناس تصرفوا بحرّية -أي كانوا متحكمين في بناء أو تحطيم أنفسهم. وهكذا هناك صورة واسعة الانتشار للفاعلية الحرّة مرتبطة طبيعيًا بهذه الأفكار المتعلقة بمعنى الحياة وبخوائها.

إذا اضطررنا إلى التخلي عن اعتقادنا المبرر عقلانيًا أن معظم الأشخاص لديهم إرادة حرّة، فيبدو أن علينا أن نعيد النظر بشكل كبير في صورتنا عن الحياة البين-شخصية العادية. سوف يتعين علينا رؤية معظم الأشخاص بشكل مختلف تمامًا عما نراه. يبدو أن القيمة التي نعلّقها على الإرادة الحرّة والمسؤوليّة الأخلاقيّة هي القيمة التي تمنح للأشخاص نوعًا ما من الكرامة والمكانة في نظام الأشياء. يرغب معظم الناس في الإبقاء على الرأي القائل إن بعض الجهود تعود إلى منقبة الشخص لأنها داخل نطاق تحكّمه. يرغب معظم الناس أيضًا في الإبقاء على الأساس العقلاني لمحاسبة البعض على أفعالهم السيئة، وأن اللوم والعقاب مبرران.

وفقًا لمفهوم شائع، تكون معقولية وقيمة الإرادة الحرّة، والمسؤوليّة الأخلاقيّة، وقوة وضعف الإرادة، والعلاقات الشخصية، ومعنى الحياة، سمات جوهرية لصورة أوسع عن الحياة الإنسانية؛ صورة تضم عناصر عديدة تتجاوز تلك المعنية بالتحديد بموضوع الإرادة الحرّة. هذه العناصر تشمل فكرة القيمة نفسها، الأخلاقيّة، أو الجمالية، أو الإبستمولوجية، أو أي نوع آخر. وتشمل إمكانية الإبداع، وإمكانية السلوك العقلاني، وافتراض أن الأشخاص لهم اعتقادات ورغبات، وافتراض أن الأشخاص يشكلون صنفًا أنطولوجيًا متميزًا ومهمًا. هذه الصورة الأوسع هي جزء أساسي لما سماه ويلفريد سيلارز Wilfred Sellars الصورة الظاهرة *manifest image* للحالة الإنسانية[1]. تتعلق الصورة الظاهرة بالنظرة الإنسانية للعالم التي يمكن فيها للأشخاص أن يكون لهم قيمة وأن تكون حياتهم محمّلة بالمعنى. إنها تتضمن رؤية الأشخاص كفاعلين بالفعل. وتقرّ بمشروعية الحس المشترك، والتفسيرات «النفسية الشعبية» التي تتضمن علل، وأهداف، وقيم، ومبادئ، ورغبات الأشخاص المشاركين في علاقات شخصية عادية.

(1) انظر: Wilfred Sellars (1966: 145)

لكن إذا كانت الحتميّة في الواقع صحيحة، فهل نحن مجبرون على قبول التوافقيّة للإبقاء على كل هذا؟ افترض أولًا أن أفضل فيزياء لدينا حتميّة. حتى مع ذلك، مسألة ما إذا كانت الحتميّة صحيحة عمومًا سوف تعتمد على ما إذا كان كل شيء موجود مصنوعًا مما هو داخل في نطاق الفيزياء. وهذا أمر مثير للجدل -يعتقد الكثيرون أن العقول الواعية لا يمكن أن تكون فيزيائية بالكامل بهذا المعنى. لكن حتى على افتراض أن كل شيء فيزيائي بالكامل، فاعلم أن البعض قد جادل بأن أفضل نظرياتنا في الفيزياء الصغروية، ميكانيكا الكموم، لها تفسير غير حتمي صحيح. يدعم تفسير كوبنهاجن هذا الرأي. في الوقت نفسه، هو مثير للجدل للغاية، وفي المشهد المعاصر يرفضه عادةً علماء الفيزياء النظرية وفلاسفة الفيزياء. والتفسير المؤثر الذي قدمه ديفيد بوم David Bohm في الخمسينيات والستينيات يتسق مع كون الحتميّة صحيحة، ويتمتع بشعبية واسعة. ومع ذلك، قد يعتقد المرء بشكل معقول أن الفيزياء المعاصرة لا تزال بعيدة عن الحقيقة، كما يقترح كارل هوفر Carl Hoefer إذ يقول:

معرفة ما إذا كانت النظريات الراسخة حتميّة أم لا (أو إلى أي مدى، إذا لم تنجح هذه المعرفة بالقدر الكافي) لا تساعدنا كثيرًا في معرفة ما إذا كان عالمنا يخضع حقًّا لقوانين حتميّة؛ فأفضل نظرياتنا الحالية، بما في ذلك النسبية العامة والنموذج القياسي لفيزياء الجسيمات، معيبة جدًا وبالكاد مفهومة، فلا تُشتَبَه بأي شيء قريب من نظرية نهائيّة (Hoefer, 2010).

يبدو من المعقول الاعتقاد أنّ الحكم لم يحسم بعد، واتساق مع ما نعرفه الآن عن ترتيب العالم الطبيعي -سواء كانت الحتميّة صحيحة أم زائفة- ما زال بحاجة لتأسيس. دعونا نعالج مسألة صحة الحتميّة من زاوية أخرى. إحدى الطرق للبدء لتقدير جاذبية الحتميّة هو أن ننظر في مبدأ العلة الكافية، وهو مبدأ له جذوره عند فلاسفة مثل لايبنتز. غالبًا ما يُعبَّر عن هذا المبدأ بطرق مختلفة، لكن في أبسط أشكاله هو أن هناك علة كافية لكل شيء ليكون على ما هو عليه وليس على خلاف ذلك (Hoefer, 2010). تزعم الحتميّة أن لكل حالة من حالات العالم في أي وقت، هناك عمليات سببية متضمنة للماضي والقوانين تكفل أنه يكون على هذا النحو. عندئذ تكون هناك حقائق عن الماضي والقوانين تفسر لماذا كان الأمر على هذا النحو وليس غيره. وعلى النقيض، تزعم اللاحتميّة أن هناك حالات للعالم في وقت ما لا يوجد فيها عمليات سببية متضمنة للماضي والقوانين تكفل أن يكونا على هذا النحو، وليس

هناك تفسيرات مناظرة. يجد بعض الفلاسفة والفيزيائيين هذا محيرًا.

هذه الاعتبارات وحدها ما زالت لا تبين أن الحتميّة في حد ذاتها من المرجح بقوة أن تكون صحيحة، لكن إذا كنا على استعداد لتوسيع الأطروحة لتشمل شبه الحتميّة، إما النوع الآلي أو النوع الطبيعاني (كما هو محدد في الفصل السابق)، فهناك شيء ما يشبه الحتميّة إلى حد كبير يبدأ في أن يبدو معقولًا تمامًا. فمثلًا، في النوع الآلي، قد تحدد تقريبًا الحالات الجسدية للبشر، بجانب قوانين الطبيعة، مسارًا مهمًا واحدًا للفعل لأي شخص يؤدي دوره بشكل طبيعي، حتى لو، على المستوى الفيزيائي الصغروي، كانت الحالات المختلفة لجسم الفاعل، وخاصة دماغه، تسمح باختلافات بسيطة في كيفية تحقق تلك المسارات المهمة للفعل. ربما يواصل الفلاسفة استخدام التعريف الصارم للحتميّة (الذي يستلزم مستقبلًا فريدًا وحيدًا) لأنه يسمح لهم بصياغة المشاكل الفلسفية، والحجج، والنظريات صياغة أكثر صرامة. وفي الأغلب، يمكن فهم الصياغات عندما تكون الحتميّة معبّرًا عنها بإحكام أقل. فقط ستكون مرهقة أكثر.

لذلك يبدو أن الحتميّة، عندما يُقصد بها أن تشمل المفاهيم الأقل صرامة، شبه الحتميّة، والآليّة، والطبيعانيّة، فهي معقولة. وهي معقولة لأنها تنسجم مع المفهوم العلمي للعالم الطبيعي، الذي وفقًا له يمكن اعتبار جميع جوانب الطبيعة (على الأقل من الناحية النظرية) مفسّرة بحالات، وعمليات، وأحداث فيزيائية تسير وفق القوانين الطبيعية. هذا المفهوم للنظام الطبيعي يدعو إليه مجموعة متنامية من المعرفة العلمية قادرة على تفسير نطاق واسع ومتنوع من الظواهر، بما في ذلك حالة وسلوك البشر. بطبيعة الحال، حقيقة أن الكثير من سلوك البشر يمكن تفسيره بالاستناد إلى الموارد التي تندرج ضمن النظريات العلمية الأكبر لا تبلغ ادعاء أن كل السلوك الإنساني حتمي، لكنها تجعل الأطروحة التي تقول بإمكان ذلك معقولة، على الأقل إلى الحد التي تكون فيه نظريات التفسير حتميّة (مرة أخرى، بالصياغة الأقل صرامة).

لكن هل هناك أهمية في محاولة الإبقاء على الحتميّة ضد التهديدات التي تتعرض لها؟ وفقًا للأطروحة اللاتوافقيّة، الإرادة الحرّة تهدد الحتميّة تمامًا كما تهدد الحتميّة الإرادة الحرّة. وتحديدًا، إذا كان لدى المرء سبب وجيه لتأييد واقعية الإرادة الحرّة، وإذا افترض المرء أن الإرادة الحرّة غير متوافقة

مع الحتميّة، فإن واقعية الإرادة الحرّة تهدد صحة الحتميّة[1]. اقتصارًا فقط على اعتبارات السلوك البشري، واقعية الإرادة الحرّة سوف تلتزم بادعاء أن بعض جوانب السلوك الإنساني لا يمكن أن تفسّر تمامًا فقط بحالات وأحداث فيزيائية وآلية[2]. هل ستكون هذه نتيجة محزنة؟ ربما للحتميّة، رغم أنها أطروحة معقولة، جانب سلبي مهم، وفي ضوء القيمة والأهمية المتعلقة بالإرادة الحرّة (وما يصاحبها من مفاهيم مثل المسؤوليّة الأخلاقيّة، والإبداع، وما إلى ذلك)، فإن إثبات أن الحتميّة زائفة، من خلال إثبات صحة كل من اللاتوافقيّة وواقعية الإرادة الحرّة، يجعل الأمور جيدة.

لكن هناك أيضًا قيمة في الإبقاء على موقف منفتح يجعل من احتمال صحة الحتميّة قائم (في شكل ما لها). فمن القيم النظرية أن نتبنى توحيد وتوسيع للنطاق التفسيري. فبقدر أن أفضل نظرياتنا العلمية تستطيع جمع أكبر قدر ممكن من الطبيعة تحت مظلة إطار تفسيري واحد، ربما من الأفضل أن لا نفصل بعض جوانب السلوك الإنساني عن هذا الإطار. هناك تقليد معتبر في بعض الأوساط الفلسفية مفاده العمل كمساعد مفاهيمي للعلوم، يمهد الطريق للعلم لدمج أكبر قدر ممكن من الطبيعة البشرية داخله. دور الفلسفة هنا يمكن أن يكون المساعدة في تطوير الصورة العلمية للحالة الإنسانية. ومنح قيمة لإمكان الدفاع عن الحتميّة المطبقة على السلوك البشري أمر يتسق مع رعاية هذه الصورة.

2.3. مشاكل الإرادة الحرّة

يمكننا الآن البدء في التعامل ببعض الاهتمام مع مبحث مشكلة الإرادة الحرّة. بالعودة إلى صياغتنا الأولية لها، التي، كما لاحظنا، فإنها بسيطة جدًا وخفية إلى حد كبير:

1 - الحتميّة صحيحة.

2 - يمتلك بعض الأشخاص على الأقل إرادة حرّة.

---

(1) هذه هي الطريقة التي يفكر بها بيتر فان إنواجن (1983: 206-8). ويخلص، بناء على هذه الأفكار، إلى أن لديه سبب للاعتقاد أن الحتميّة زائفة لأن لديه سببًا للاعتقاد أن هناك إرادة حرّة، وأن اللاتوافقيّة صحيحة.

(2) يبذل بعض الليبرتاريين قصارى جهدهم لتجنب هذا المضمون. لمثال على ذلك، انظر كين Kane (1996).

3 - الإرادة الحرّة غير متوافقة مع الحتميّة.

ولنسمي هذه الصيغة F1. وسوف نبدأ الآن في توسيع F1 بعدة طرق. في البداية، قد تشتمل صيغة أكثر معاصرة أيضًا على شبه الحتميّة، والآليّة، والطبيعانيّة كما صورناها. فيما يتعلق بالفعل الإنساني، إذا كانت هذه الأطروحات لها التأثير نفسه إلى حد كبير على الفعل كما تؤثر الحتميّة حقًا، فإن من المفيد دمجها في المجموع. من طرق القيام بذلك تعديل «الحتميّة» لتتضمن هذه النظريات الأوسع عن العالم الطبيعي. ولذلك، لنعامل «الحتميّة*» كأطروحة مفادها أن الحتميّة صحيحة، أو شبه الحتمية، أو الآليّة، أو الطبيعانيّة صحيحة. يمكننا بعد ذلك بتوسيع إضافي لمشكلة الإرادة الحرّة مع F2 كما يلي[1]:

1 - الحتميّة* صحيحة.

2 - يمتلك بعض الأشخاص على الأقل إرادة حرّة.

3 - الإرادة الحرّة غير متوافقة مع الحتميّة*.

على الرغم من أننا نعتبر F2 بمثابة تحسين لـ F1، إلا أننا سنعود إلى صياغة مشكلات أخرى من حيث الحتميّة وليس من حيث الحتميّة*. أحد أسباب ذلك هو أن فلاسفة آخرين يميلون إلى التفكير في مسألة الإرادة الحرّة بعمل ألغاز مصاغة من خلال الحتميّة بالتعريف الصارم. لكن هناك سبب آخر، كما سيتضح بعد قليل، وهو أن بعض طرق تطوير المشكلة تنطوي على تعبير دقيق عن الاحتمالات المتسقة مع تصرف الفاعل بشكل مغاير لتصرفه. الأسهل كي نفكر بوضوح في هذه المسائل هو أن يكون لدينا طريقة دقيقة للتفكير في ماهية الإمكانيات الفيزيائية التي تسمح بها الحتميّة، في ضوء الماضي والقوانين. لن تسمح لنا النظريات المجيزة أكثر لما هو ممكن فيزيائيًا، كما في حالة شبه الحتميّة، والآليّة، والطبيعانيّة، أن ننمذج بسهولة هذه الاحتمالات الفيزيائية. لذلك، رغم أن F2 هي تحسين لـ F2، إلا أننا سنلتزم بـ F1 من أجل تبسيط المزيد من المسائل. لكن ينبغي للقراء أن يضعوا في اعتبارهم أن الطريقة الأدق للتفكير في هذه المسائل

---

(1) هذا يشبه طريقة صياغة مارك بالاجير Mark Balaguer لمشكلة الإرادة الحرّة (2010: 1-15). نجد صياغة بالاجير مفيدة خصوصا في هذا الجانب ونوصي بها الآخرين المهتمين بالتفكير أكثر في كيفية صياغة مشكلة الإرادة الحرّة.

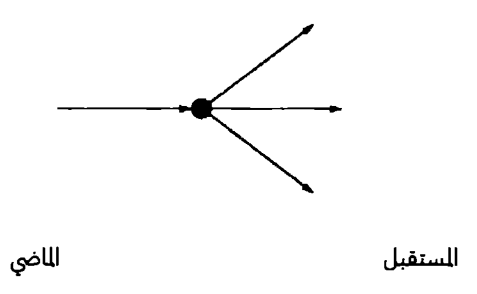
يجب أن تفسح المجال للتهديد الظاهر الذي تتعرض له الإرادة الحرّة ليس فقط من قِبل الحتميّة، وإنما من قِبل الحتميّة* أيضًا.

الآن فكر في الإرادة الحرّة نفسها. ما هي السمات المفترضة للفعل الحر التي تبدو مهدّدة بادعاء أن الحتميّة صحيحة؟ هناك على الأقل طريقتان مختلفتان للتفكير في الإرادة الحرّة والأفعال الحرّة التي هي ممارسات لها. ربما الطريقة الأكثر شيوعًا والمتعارف عليها هي التفكير في الحرية باعتبارها تحكمًا في مسارات بديلة نحو المستقبل، بدأتها أفعال حرّة (وتُفهم على نطاق واسع لتشمل الإغفالات). على هذا النموذج، يمكن تصور المستقبل كحديقة من المسارات المتفرعة garden of forking paths[1]*. وعلاقة الفاعل بالمستقبل، من خلال إرادته الحرّة هي تابعة للتفاوت leeway الذي بيد المرء للتصرف بطرق تتضمن اتخاذ مسارات مختلفة. ومن الصحيح أن الاحتمالات المستقبلية للفاعل ليست بلا حدود؛ فالماضي وقوانين الطبيعة يشيدان النطاق الممكن للاحتمالات. لكن بالنسبة إلى فاعل حرّ، على هذا النموذج، هناك أكثر من طريق، وللفاعل نوع من التحكم في أي الطرق، في ظل هذه القيود، قد يتصرف بها. ثم، فكر في الشكل 2.1، الذي يمثل نموذج حديقة المسارات المتفرعة، وما سوف نسميه حرية التفاوت leeway freedom[2].

يمثل السهم المستقيم الموجود على يسار العلامة النجمية ماضي فاعل حر، حيث ينتقل من اليسار (ما هو سابق) إلى اليمين (ما هو لاحق). عامل النقطة البائنة dot نفسها على أنها «عقدة فعل» action node تحدد موقعًا ممكنًا للإرادة الحرّة، أي النقطة التي يكون الفاعل عندها تحديدًا بإمكانه ممارسة قدرة الإرادة الحرّة التي لديه والتصرف بحرّية داخل التفاوت المتاح من خلال المسارات المختلفة. على هذا النموذج، تكون علاقة الفاعل بمستقبله هي علاقة قيادة الفاعل لحياته، مشكّلًا مساره نحو المستقبل، وتقريره لنفسه كيف سيعيش وكيف سيكون.

(1)* على اسم القصة القصيرة الشهيرة التي كتبها خورخي بورخيس، ومن سمات القصة الأساسية سرد كافة الاحتمالات الممكنة للحدث الواحد (المترجم).

(2) لمخطط مشابه، انظر فان إنواجن (1993: 184).



الشكل 2.1

باستخدام نموذج حديقة المسارات المتفرعة لتمثيل حرية التفاوت، يمكننا الآن طرح مشكلة مهمة من مشاكل الإرادة الحرّة. هنا نسخة موسعة من F1، وهي F3:

1- الحتميّة صحيحة.

2- يمتلك بعض الأشخاص على الأقل إرادة حرّة.

3- تتطلب الإرادة الحرّة القدرة على التصرف بشكل مغاير.

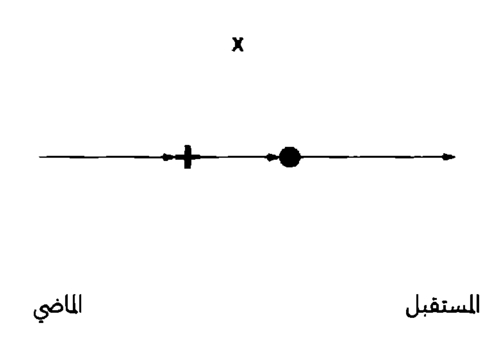
4- الإرادة الحرّة غير متوافقة مع الحتميّة.

هذه الصيغة، F3، تسمح لنا بالتركيز على هذه المشكلة: هل الحتميّة غير متوافقة مع القدرة على التصرف بشكل مغاير؟

الآن انظر في طريقة مختلفة للتفكير في الإرادة الحرّة. أولًا، ابدأ بممارسة نموذجية للفاعلية من قِبل شخص، وضع مسألة الحرية جانبًا للحظة. يختلف فعل فاعل ما، كحدث ارتبط به ارتباطًا حميميًا، عن كل أنواع الأحداث الأخرى التي قد تكون جزءًا من حياته. فشروق الشمس الدافئة على وجهه ونبض قلبه هي أحداث من الواضح أنها لا تقع تحت تحكمه. لكن الآن انظر في أفعاله. من المسائل المثيرة للاهتمام في حد ذاتها ما الذي يميز الأفعال كأحداث عن أنواع الأحداث الأخرى. لكن بصرف النظر عن كيفية حسم هذه المسألة، فالحال أيضًا أن في أنواع معينة من

المواقف، هناك أفعال للفاعل لا تكون أيضًا أحداثًا يتحكم فيها الفاعل. فمثلًا، استجابة المرء الغريزية لرؤية عنكبوت قد يكون فعلًا لا يتحكم فيه الفاعل. لكن في مناسبات أخرى، تصدر الأحداث من الفاعلية بطريقة تتضمن تحكم الفاعل في تلك الأحداث. تذكر مرة أخرى سيدة الأعمال، في مثال كين، التي ترددت فيما يجب أن تفعله. في نموذج حديقة المسارات المتفرعة، ينبغي أن نركز على اختيارها بين عدد من الخيارات، وفي فعل ذلك ربما قد نسلط الضوء على اعتبارات حرية التفاوت. ومع ذلك، ربما نلقي الضوء على بعد آخر لحريتها بدلًا من ذلك. في اتخاذها لاختيار ما، مثلًا أن تبقى لتساعد ضحية الاعتداء، تكون هي مصدر تصرفها. فهي من سبّب bring about الاختيار ومن ثم حسمت ترددها حول ما يجب أن تفعله. إذا كان الأمر هذا على النحو يؤول إليها، إذن فهي تصرفت بحرّية باعتبارها مصدرًا -المصدر المبدئ- أفعالها. وهكذا، انظر للشكل 2.2 الذي يمثل النموذج المصدري *Source Model* للحرية وما سوف نسميه حرية المصدر *source freedom*.

يمثل السهم الموجود على يسار النقطة البائنة ماضي الفاعل الحر. وتشير «X» التي أعلى العلامة النجمية إلى حدث ليس فعلًا للفاعل وإنما يحدث له فقط، مثل حدث تدفئة الشمس لوجهه. والعلامة «+» المثبتة في ماضي الفاعل قبل النقطة البائنة هي تصرف قهري لم يكن للفاعل تحكم فيه ومن ثم لم يبتدِئهُ بحرّية. لنفترض أن الفاعل ربما يعاني من وسواس غسل اليد القهري، والعلامة «+» تشير إلى حدث لم يغسل فيه الفاعل يديه بحرّية. والنقطة الموضوع عندها النقطة البائنة، مباشرة بعد رأس السهم، كما في النموذج السابق، تمثل عقدة فعل مناسبة لفعل حر. الآن عامل النقطة البائنة نفسها على أنها تمثل ابتداء الفاعل لكونه مصدرًا لتصرفه، وبهذا، يتصرف بحرّية. ثم الخط الموجود على يمين النقطة البائنة هو المستقبل الذي يتكشف، في جزءٍ منه، كنتاج لتصرف الفاعل.



الشكل 2.2

باستخدام النموذج المصدري لتمثيل حرية المصدر، يمكننا الآن تطوير مشكلة الإرادة الحرّة بما يتيح لنا التركيز بشكل مباشر على جانب واحد مثير للاهتمام من جوانب الحرية. إليك، الآن، نسخة موسعة من F1، وهي F4:

1 - الحتميّة صحيحة.

2 - يمتلك بعض الأشخاص على الأقل إرادة حرّة.

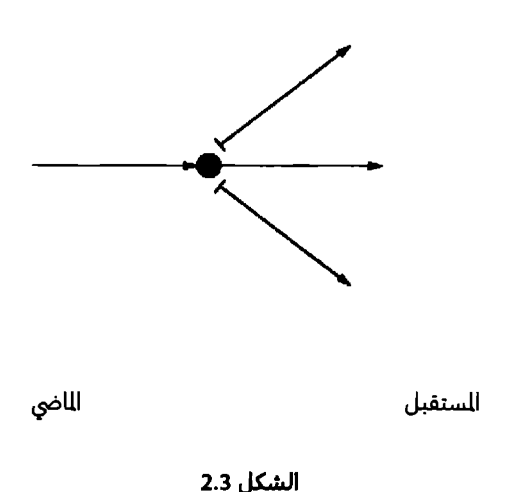
3 - تتطلب الإرادة الحرّة أن يكون الفاعل قادرًا على أن يكون المصدر المبدئ لأفعاله.

4 - القدرة على أن يكون الفاعل المصدر المبدئ لأفعاله غير متوافقة مع الحتميّة.

هذه الصيغة، F4، تسمح لنا بالتركيز على مشكلة أخرى: هل الحتميّة غير متوافقة مع كون الفاعل المصدر المناسب لأفعاله؟

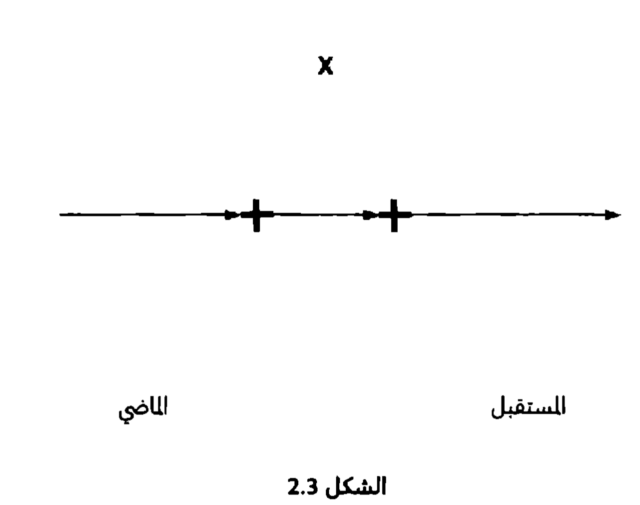
كل نموذج من هذه النماذج وكل طريقة من هذه الطرق للتفكير في الإرادة الحرّة تؤدي إلى مشاكل فلسفية متميزة. في كل حالة يبدو أن الحتميّة لا تتوافق مع نوع الحتميّة المسلط عليه الضوء. على النموذج الأول، وفقًا للحتميّة إذا كان الماضي والقوانين يجعلان هناك مستقبلًا واحدًا فقط ممكنًا فيزيائيًا، فيبدو أنه قد حُسم في لحظة التصرف الحر المفترض أي مسار فرعي سيتخذه في المستقبل. إذا كان الأمر كذلك، فإن

المخطط السابق، بعد تعديله على افتراض أن الحتميّة صحيحة، يبدو مضللًا. بخلاف المسار الذي يتخذه الفاعل، يجب أن تُمثَّل المسارات الأخرى بطريقة ما على أنها مغلقة أو غير مرتبطة حقًّا بماضي الفاعل وحاضره. يمكننا أن نقوم بذلك بكسر في الخطوط التي تمثل المسارات التي لم يتخذها الفاعل. انظر الشكل 2.3.



الشكل 2.3

على النموذج الثاني، وفقًا للحتميّة، إذا كان الماضي والقوانين يجعلان هناك مستقبلًا واحدًا ممكنًا فيزيائيًا، فيبدو أنه قد حُسم في الماضي ما يفعله الفاعل في أي وقت، ولا يكون مصدرًا لأفعاله. فالظروف البادئة الكافية قد تسببت قبل ميلاده بوقت طويل. إذا كان الأمر كذلك، فالمخطط السابق، المعدَّل على افتراض أن الحتميّة صحيحة، يكون مضللًا. والفعل الذي يُزعم أن الفاعل قام به بحرّية يجب أن يُمثَّل بـ «+» أخرى وليس بنقطة بائنة، لأنه لا يمكن تمثيل لحظة يكون فيها الفاعل الحر هو المصدر البادئ لفعله الحر. سيبدو هذا النموذج كما هو موضح في الشكل 2.4.



الشكل 2.3

كل طريق من هذين الطريقين التنظيريين للحرية يمكن أن يتراكب على الآخر بحيث تُفهم الحرية التي تهم الإرادة الحرّة على أنها تتطلب كلًا من جانب التفاوت وجانب المصدرية. لكن من المفيد التمييز بين الاثنين، وعلى الأقل كي تظل احتمالية أن الحلول قد يظهر أنها تختلف قليلًا احتمالية متاحة. مثلًا، ربما يثبت أن الحتمية غير متوافقة مع حرية التفاوت لكن متوافقة مع حرية المصدر. والنقطة البارزة هنا هي أن حل مشكلة واحدة لا ينبغي أن يفترض أنه يتسق مع حل المشكلة الأخرى.

يمكن بالفعل توسيع الصيغتين السابقتين F3 و F4 إلى أبعد من ذلك، ولغرض مفيد. وهكذا، قد نقوم بتنقيح F3 بـ F5 كما يلي:

1 - الحتميّة صحيحة.

2 - بعض الأشخاص على الأقل مسؤولون أخلاقيًا عما يفعلونه.

3 - تتطلب المسؤوليّة الأخلاقيّة إرادة حرّة.

4 - تتطلب الإرادة الحرّة القدرة على التصرف بشكل مغاير.

5 - القدرة على التصرف بشكل مغاير غير متوافقة مع الحتميّة.

وقد ننقح F4 بـ F6 كما يلي:

1 - الحتميّة صحيحة.

2 - بعض الأشخاص على الأقل مسؤولون أخلاقيًا عما يفعلونه.

3 - تتطلب المسؤوليّة الأخلاقيّة إرادة حرّة.

4 - تتطلب الإرادة الحرّة أن الفاعل يكون قادرًا على أن يكون المصدر المبدئ لأفعاله.

5 - قدرة الفاعل على أن يكون المصدر المبدئ لأفعاله غير متوافقة مع الحتميّة.

حتى الآن، قمنا بصياغة مشكلتين تتعلقان بالإرادة الحرّة، مما أسفر عن F5 و F6 من خلال الاهتمام بجوانب مختلفة للحرية ومن ثمّ النظر في العلاقة بين هذه الجوانب والحتميّة. لكن هناك مجموعة أقل شيوعًا من مشاكل الإرادة الحرّة التي تظهر، ليس من قلق أن الحتميّة تكون صحيحة، وإنما من قلق أن اللاحتميّة صحيحة. وسننتقل إلى فحص موجز لهذا الموضوع.

افترض، تلبية لمطالب الليبرتاريين، أن اللاحتميّة صحيحة وأن الطريقة التي تصح بها تنطوي على فواصل لاحتميّة في موقع مناسب حيث يمكن أن تظهر أفعال حرّة، وأن هذه الفواصل تحدث على المستوى الكبروي، وكافية جدًا لتكون مهمة للاختيار والتصرف. يواجه هذا الموقف التحدي التالي. إذا لم تكن أفعال الفاعل محتّمة بأحداث، وحالات، وعمليات، تسبق مباشرة أفعاله التي فعلها، فيبدو أنه عندما يتصرف بالطريقة التي يتصرف بها أن قد «صادف فقط» أنه تصرف بهذه الطريقة، وأن الظروف نفسها السابقة لفعله تتسق مع طريقة أخرى للتصرف غير التي تصرّف بها. تأمّل فاعلًا قبل أن يقوم بفعله الحر مباشرة، بكل أولوياته وعلله كعوامل تؤثر على فعله المستقبلي. تخيل تفكُّره فيما يجب أن يقرر أو يختار. تصوّر كل هذا، مع إمكان أن يكون ما يسبق اختياره الحر كما كان، وألا يختلف شيء واحد عنه، بما في ذلك محتوى أفكاره، وأنه لم يكن حتميًا أن يتصرف «بحرّية» عندما تصرّف، نجد أنه لا يوجد شيء يمكننا قوله عن أي سمةٍ له على الإطلاق تحسم أنه تصرّف بالطريقة التي تصرّف بها دون غيرها. فبعد كل هذا، لم يتحتم هذا التصرف بأي من هذه الظروف (مع بقية

حالة العالم وقوانين الطبيعة). لنفترض، مثلًا، أن الشخص الذي نتخيله هو سيدة الأعمال التي في مثل كين (المقدم في القسم 1.2)، وهي تفكر فيما إذا كان عليها أن تساعد الشخص المعتدى عليه أو تسرع إلى اجتماع عمل مهم. إذا لم يكن هناك شيء عنها يحسم ما تقرره، فليس هناك إلا الحظ الذي أوصلها إلى اختيارها -مجرد الصدفة. والآن يظهر القلق نفسه: مجرد الحظ، مجرد الصدفة، لا يعزز الحرية أو التحكم -وإنما يقوضها. يكمن هذا القلق في أن اللاحتميّة لا تتوافق مع الإرادة الحرّة.

تأمّل الرأي القائل بحرّية التفاوت. قد يُعتقد أنه مع إبعاد الحتميّة وانفتاح الخيارات المستقبلية أمام الفاعل الحر بمعنى أن يكون هناك أكثر من مستقبل ممكن فيزيائيًا في ضوء الماضي والقوانين، أن هذا من شأنه أن ينفخ الروح في حرية التفاوت. لكن هذا يبدو تسرعًا شديدًا. فالسماح بأن الاحتمالات الفيزيائية الأخرى لا تُقصى بالماضي والقوانين لا يثبت أن الفاعل لديه القدرة على أن يحسم ما يتحقق من تلك الخيارات. ويكمن القلق هنا في أن هناك خيارات متاحة أو ممكنة فيزيائيًا، لكن ليس هناك شيء متعلق بالفاعل يسمح له بتحديد أي بديل يتحقق. سيكون الحظ الأعمى هو القائد وليس الفاعل. إليك، إذن، صياغة لمشكلة مماثلة بنيويًا لـ F5، وهي F7:

1 - اللاحتميّة صحيحة.

2 - بعض الأشخاص على الأقل مسؤولون أخلاقيًا عما يفعلونه.

3 - تتطلب المسؤوليّة الأخلاقيّة إرادة حرّة.

4 - تتطلب الإرادة الحرّة القدرة على التصرف بشكل مغاير.

5 - القدرة على التصرف بشكل مغاير غير متوافقة مع اللاحتميّة.

الأمر نفسه يمكن تطبيقه عندما نفكر في حرية المصدر. فكون الفاعل مصدرًا بادئًا لفعله لا يمكن أن يكون مجرد شيء حدث له. هنا، إذن، صياغة لمشكلة مماثلة بنيويًا لـF6 ، وهي F8:

1 - اللاحتميّة صحيحة.

2 - بعض الأشخاص على الأقل مسؤولون أخلاقيًا عما يفعلونه.

3 - تتطلب المسؤوليّة الأخلاقيّة الإرادة الحرّة.

4 - تتطلب الإرادة الحرّة أن يكون الفاعل قادرًا على أن يكون المصدر المبدئ لأفعاله.

5 - القدرة على أن يكون الفاعل المصدر المبدئ لأفعاله غير متوافقة مع اللاحتميّة.

كان هدفنا في هذا القسم هو توضيح أن مشكلة الإرادة الحرّة تُفهم على نحو أفضل على أنها مجموعة من المشكلات. سيختلف البعض في كيفية قيامنا بتطوير بعض هذه الصيغ. فمثلًا، نحن نعتقد أن من المعقول أن نضم مسائل الإرادة الحرّة إلى موضوع المسؤوليّة الأخلاقيّة، ولذا قمنا بوضع الصيغتين F5 و F6 من F3 و F4. لكن أولئك الذين يختلفون معنا في أهمية المسؤوليّة الأخلاقيّة سوف يصرون على أن التكرارات الأخيرة F5 وF6 (وكذلك F7 وF8) غير ضرورية ومضللة. وسوف يرى البعض الآخر أن بإمكاننا أن نحصل على كل سمات الفعل التي تهم الإرادة الحرّة فقط من السمة التفاوتية للفعل. على هذا الرأي، تكون الإرادة الحرّة القدرة على التصرف بشكل مغاير، وبالتالي ينبغي أن نتوقف عن مناقشة صياغة الإرادة الحرّة عند صيغة مثل F3. لكن هنا نحن نعتقد أن من المفيد أكثر أن نؤطّر مجموعة مشاكل الإراد الحرّة المصاغة في المطبوعات، ونوصي بالصيغ F5 إلى F8 كوسيلة مفيدة لفهم بعض الأعمال المعاصرة في هذا الموضوع[1].

2.4. موضع التوافقيّة واللاتوافقيّة

نختم هذا الفصل بجرات قلم عريضة تهدف إلى تحديد نطاق الآراء التي قمنا بتغطيتها. من طرق فهم الخلاف بين التوافقيين واللاتوافقيين، في مواجهة المشكلات المماثلة لتلك التي حددناها في F5 إلى F8، أن نفهمه

(1) هناك المزيد من الألغاز حول الفاعلية الحرّة لم يكن بإمكان المعالجة السابقة أن تستوعبها، وهذا يشير إلى أن هناك طرقًا أخرى لصياغة مشاكل الإرادة الحرّة. فمثلًا، تتمثل إحدى طرق التنظير عن حرية الشخص في الحديث عن قدرته على فعل ما يحكم عليه بأنه الفعل الأفضل تحت ضغط رغباته وتأثراته النفسية عندما تتعارض رغباته وتأثراته مع هذه الأحكام. هل الشخص حرّ في أن يتصرف بما يخالف رغباته الأقوى مثلًا؟ هل يمكن أن يتصرف بما يخالف الطريقة التي توجهه بها بنيته النفسية ليتصرف؟ ربما هناك طريقة لإدخال هذه الأسئلة في نماذج وصياغات المشكلات المبينة أعلاه. لكن تبدو متكلفة. هنا، لدينا أسئلة مختلفة قليلًا قد تحتاج إلى التعامل معها عن طريق التفكير من خلال مشكلات أخرى مختلفة قليلًا. لن نتابع هذا الأمر هنا في الصفحات التالية، لكن نود الإشارة إليه كاحتمالية إضافية.

في السياق الأوسع لكيفية تباحث صورتين متعارضين على ما يبدو للحالة الإنسانية، الصورة العلمية والصورة الظاهرة. هناك مشروع فلسفي قائم منذ أمد بعيد يحاول دعم وإبقاء أكبر قدر ممكن من الصورة الظاهرة للحالة الإنسانية في مواجهة التحديات -التي هي أقوى من أي وقت مضى- التي تفرضها الصورة العلمية لأنها تزيد من نطاقها وقوتها التفسيرية. وهو، في الواقع، مشروع توفيقي *reconciling*، توفيق بين الصورة العلمية والصورة الظاهرة للحالة الإنسانية. يمكن أن يضادّ هذا المشروع تياران آخران معاصران في الفلسفة، وهما يتحركان في اتجاه من اتجاهين مختلفين. اتجاه يؤيد الصورة العلمية ويدعو بجرأة عند التعارض إلى رفض الافتراضات المعشعشة في الصورة الظاهرة. واتجاه يشكك في النطاق التفسيري للصورة العلمية، ويقترح أن جوانب الصورة الظاهرة معزولة عن الصورة العلمية. ويمكن أن نسمي هذين المشروعين المشروع الاستبدالي والمشروع العازل، على الترتيب. هذه المشاريع، التوفيقيّ والاستبداليّ والعازل، فيما يتعلق بالصورة الظاهرة والصورة العلمية للحالة الإنسانية، منعكسة في مناطق أخرى في الفلسفة خارج نقاش الإرادة الحرّة. فمثلًا، في الفلسفة الاخلاقية، هناك أولئك الذين يسعون إلى التوفيق بين الصفة الأخلاقيّة للطيبة وبين الفهم الطبيعانيّ لها (Boyd, 1988; Sturgeon, 1982)، أولئك الذين يدافعون عن أن الطيبة يمكن أن نستبدلها بالاستناد إلى خصائص لا أخلاقيّة فقط، أي خصائص ملائمة للصورة العلمية (Stevenson, 1944). ويبقى هناك من يؤكّدون على أن الخاصية الأخلاقيّة للطيبة يمكن عزلها عن التفسيرات التي هي بشكل أو بآخر مُطَبْعَنَة. أو تأمل نقاش فلسفة العقل للحالات العقلية مثل الاعتقادات والرغبات. يتبنى بعض فلاسفة العقل المشروع التوفيقي للإبقاء على مشروعية الاعتقادات والرغبات مع بيان أنها تتسق مع التفسيرات العصبية للسلوك البشري (Fodor, 1974; Putnam, 1967). ويجادل فلاسفة آخرون بأن الاستناد إلى الاعتقادات والرغبات يجب أن يحل محله الاستناد إلى التفسيرات البيولوجية-العصبية الموجودة في نظرياتنا الأفضل (Churchland, 1981). ويبقى فلاسفة آخرون يؤكدون على أن التفسيرات المتعلقة بالاعتقادات والرغبات معزولة عن أي تقرير طبيعاني (Swinburne, 2014).

انظر الآن إلى مختلف المشاركين في نقاش الإرادة الحرّة في ضوء استراتيجيات التوفيق والاستبدال والعزل. رغم أن الحديث بهذه الطريقة يتضمن تعميمات قابلة للتقييد والمعارضة، إلا أن مختلف المشاركين في

النقاش يمكن وصفهم على النحو التالي: يؤيد التوافقيون المشروع التوفيقي في الفلسفة. اللاتوافقيون يدعون إما إلى استراتيجية الاستبدال أو استراتيجية العزل. تؤيد الحتميّة الصلبة أو اللاتوافقيّة الصلبة استبدال مفاهيم الإرادة الحرّة والمسؤوليّة الأخلاقيّة بصورة موجّهة علميًا للحالة الإنسانية[1]. تؤيد الليبرتاريّة عزل الإرادة الحرّة عن التهديد الطبيعاني، وبالتالي تحمي بعدًا هامًّا من أبعاد الصورة الظاهرة من تفسير علمي كامل للسلوك الإنساني[2].

نودّ أن نشدد على أن الملاحظات الواردة في الفقرات السابقة لا يُقصد بها إلا أن تكون تعميمات مساعدة في تحديد موضع التوافقيّة واللاتوافقيّة ضمن تيارات فلسفية أوسع. ولتصحيح أي انطباع خاطئ، تجدر الإشارة إلى أن بعض أفضل الأعمال التي قدمها ليبرتاريون معاصرون ولاتوافقيون معاصرون تتعارض مع الملاحظات السابقة. فمثلًا، كثير من الكُتاب الليبرتاريين المعاصرين حريصون على تقديم تقريرات عن الإرادة الحرّة موضوعة لتناسب شكلًا ما من السببيّة الاحتمالية (سببية-الحدث)؛ وهو شكل من أشكال التفسير يتسق، حسب دفاعهم المعقول، مع العلم الطبيعي الأفضل الذي يجب تقديمه (مثلًا، انظر، Balaguer, 2010; Kane, 1996). سوف يجادل هؤلاء الليبرتاريون بأنهم لا يسعون بأي حال من الأحوال إلى عزل الإرادة

(1) مثلًا، انظر، سكينر B. F. Skinner (1971) وبول إدواردز Paul Edwards (1958). تنبيه: في بعض المجالات خارج الفلسفة، غالبًا في العلوم الاجتماعية، يُفترض عادة أن الإرادة الحرّة تقاوم أي مقاربة علمية للسلوك الإنساني. أي يُفترض أن الطريقة الوحيدة لمعالجة الإرادة الحرّة هي استراتيجية الاستبدال أو استراتيجية العزل. بطبيعة الحال، هم يميلون، رغبة في تقدم هذه الفروع المعرفية، إلى الاستراتيجية الاستبدالية. لذلك يميل هؤلاء الباحثين إلى رؤية الإرادة الحرّة فقط من خلال اللاتوافقيّة، ولا يعبؤون بالاتجاه التوفيقي عند التوافقيين في الإرادة الحرّة، الذي يتبنى تفسيرًا للإرادة الحرّة وللفعل الحر موضوعاً في إطار علمي يستخدم التفسير السببي. وكتب علم النفس، مثلًا، عادة ما تذكر مثل هذا الرأي. وهنا فقرة تمثل ذلك:

إذا كان لدى البشر درجة ما من حرية الاختيار، فلا يمكن لمنظومة نفسية قائمة على حتميّة صارمة أن تنصف موضوعها. من ناحية أخرى، إذا وجب البحث عن السببيّة في كل العلوم الطبيعية، بما في ذلك السلوك الإنساني، فإن الاعتقاد بحرّية الاختيار ليس له ما يبرره وربما حتى يعارض تقدمنا في فهم الخبرة الإنسانية والسلوك الإنساني. (Viney, 1993: 27)

ويواصل المؤلف:

منهب الإرادة الحرّة هو للوقف الفلسفي الذي يفترض أن البشر يتخذون خيارات تكون، إلى حد ما، مستقلة عن الظروف السابقة. يفترض المذهب أن هناك معنى ما لكون الشخصية المتكاملة يمكن أن ترتفع فوق التأثيرات الجينية، والكيميائية، والفيزيائية، والاجتماعية. (المرجع نفسه)

كما هو موضح في هاتين الفقرتين، الخطأ المفاهيمي المركزي الذي يبدو أن هؤلاء الباحثين يرتكبونه هو اعتبارهم أن الإرادة الحرّة تعني أن السلوك الإنساني غير مسبّب أو غير حتمي، ومن ثم، فالسلوك المراد بحرّية لا يمكن أن يدخل ضمن أي إطار تفسيري يحاول تفسير أسبابه.

(2) على سبيل المثال، يقول الليبرتاري الكلاسيكي رودريك تشيشولم Roderick Chisholm:

إذا كنا مسؤولين [ولدينا إرادة حرّة]...فنحن لدينا حق حصري ينسبه البعض فقط إلى الإله: كل منا، عندما يتصرف، هو محرك أول لا محرك له. عندما نقوم بشيء، نسبب وقوع أحداث معينة، ولا شيء -أي شيء- يتسبب في جعلنا نسبب حدوث هذه الأشياء (1964، مقتبسة من Watson, 1982: 32؛ وما بين القوسين [ ] من عندنا).

الحرّة عن إطار بقية التنظير العلمي. بالمثل، هناك بعض الكُتاب المؤيدين للّاتوافقيّة الصلبة متحفظون جدًا في مقاربتهم الاستبدالية، مؤكدين على الانتقائية الشديدة للقدر الذي يحتاج إلى استبدال من الصورة الظاهرة (Pereboom, 2001, 2014). وفي حين أن مؤيدي الحتميّة الصلبة قد بدوا، قديمًا، يشيرون إلى أن قدرًا كبيرًا من الصورة الظاهرة يجب أن يُطرح (مثلًا، مفهوم كرامة الإنسان وقيمته، ومعنى الحياة، والحقيقة الأخلاقيّة، وأكثر)، إلا أن مؤيدي اللاتوافقيّة الصلبة، حديثًا، قد جادلوا بأن قدرًا ضئيلًا جدًا فقط يحتاج إلى الإزالة (مفهوما الإرادة الحرّة والمسؤوليّة الأخلاقيّة على تفسير واحد فقط وبعض تبريرات العقاب).

لكن رغم هذه التقييدات، هؤلاء اللاتوافقيون المحدثون، سواءً كانوا مؤيدين للّيبرتارية أو مؤيدين للّاتوافقيّة الصلبة، ملتزمون برأيٍ مفاده أن الأساس التفسيري للإرادة الحرّة والفعل الحر لا يمكن أن يكون حتميًا أو شبه حتمي. مع الإقرار بأن معظم الليبرتاريين المعاصرين متحفظون في تفسير الإرادة الحرّة بطرق تتفق مع الصورة العلمية. ويرفض العديد من مؤيدي اللاتوافقيّة الصلبة المعاصرين نوع الإرادة الحرّة المطلوب للمساءلة مع الإبقاء على أكبر قدر ممكن من الصورة الظاهرة. ومع ذلك، فإن كلا المعسكرين ملتزمان بالرأي القائل إن إحدى الطرق المعقولة التي يمكن بها أن يتحقق السلوك البشري -حتميًا- ليست متوافقة مع نوع الإرادة الحرّة المعني في الجدل. ومن ثم، فالتوافقيون هم الأكثر ليبرتارية في جهودهم للنهوض بالمشروع التوفيقي بين الصورة العلمية والصورة الظاهرة للحالة الإنسانية.

اقتراحات لمزيد من القراءة

للتوضيح حول ماهية التوافقيّة واللاتوافقيّة، انظر مداخل هذه الموضوعات في موسوعة ستانفور للفلسفة Stanford Encyclopedia of Philosophy:

Clarke, Randolph, and Justin Capes. 2013. "Incompatibilist (Nondeterministic) Theories of Free Will." *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. http://plato.stanford.edu/entries/incompatibilism-theories/.

McKenna, Michael, and D. Justin Coates. 2015. "Compatibilism." *Stanford Encyclopedia of Philosophy.* http://plato.stanford.edu/entries/compatibilism/.

لمقدمات مساعدة أخرى لمشكلة الإرادة الحرّة، بعضها كتاب كامل وبعضها فصول من كتب، انظر، مثلًا:

Haji, Ishtiyaque. 2009. *Incompatibilism's Allure.* Peterborough, Ontario: Broadview Press.
Kane, Robert. 2005. *A Contemporary Introduction to Free Will.* New York: Oxford University Press.
Strawson, P.F. 1992. "Freedom and Necessity," Chapter 10, *Analysis and Metaphysics: An Introduction to Philosophy.* Oxford: Oxford University Press.
Timpe, Kevin. 2008. *Free Will: Sourcehood and Its Alternatives.* New York: Continuum Press.
van Inwagen, Peter. 1993. "The Powers of Rational Beings: Free Will," Chapter 11, *Metaphysics.* Boulder, CO: Westview Press.

للاطلاع على مقال مفعم بالحيوية ينتقد طريقتنا المفضلة في صياغة مشكلة الإرادة الحرّة، انظر:

van Inwagen, Peter. 2008. "How to Think About the Problem of Free Will." *Journal of Ethics* 12 (3-4) 327-41

ولمعالجة في كتاب كامل قائمة على طريقة إنواجن لتأطير مشكلة الإرادة الحرّة، انظر:

Vihvelin, Kadri. 2013. *Causes, Laws, & Free Will: Why Determinism Doesn't Matter.* New York: Oxford University Press.

3. التوافقيّة الكلاسيكيّة واللاتوافقيّة الكلاسيكيّة

نكرس هذا الفصل لجدل الإرادة الحرّة الكلاسيكي. يتميز الجدل الكلاسيكي بمجموعة من الافتراضات والحجج التي رُفضت أو أُضعفت جوهريًا في الآونة الحديثة. بدلًا من محاولة ذكر ماهية هذه الافتراضات والحجج هنا في البداية، سنحدد المعالم الرئيسة للموقف التوافقي الكلاسيكي والموقف اللاتوافقي الكلاسيكي ونقيمهما نقديًا. أثناء القيام بذلك، سوف تتضح الافتراضات والحجج المعنية المميزة للنقاش الكلاسيكي. ثم سنختتم هذا الفصل ببعض التأملات حول هذه الأمور.

استمر الجدل الكلاسيكي حتى أواخر الستينيات، عندما غيرت ثلاثة تأثيرات رئيسة جذريًا النقاش الفلسفي للإرادة الحرّة والمسؤوليّة الأخلاقيّة. سنتناول كل من هذه التأثيرات الثلاثة في الفصل الرابع حتى الفصل السادس. في هذا الفصل، سوف نحدد الجدل الكلاسيكي بالرجوع إلى شخصيات تاريخية مختلفة تعود إلى باكر الحقبة الحديثة، لكن في الغالب من حيث كيفية ظهور جدل الإرادة الحرّة في الشكل الذي نتج من ذروة الفلسفة التحليلية في النصف الأول من القرن العشرين. هذا سيمهد الطريق لنقاشنا للاشتغال المعاصر في فصول لاحقة.

لقد مُثّلت التوافقيّة واللاتوافقيّة تمثيلًا ثريًا في تاريخ الفلسفة. بالنسبة إلى التوافقيّة، فقد أيدها الرواقيون، وأوغسطين، وهوبس، ولايبنتز، وهيوم، ومِل، وكذلك الفيلسوف الأمريكي المبكر جوناثان إدواردز Jonathan Edwards. تاريخيًا، كان أكثر دفاع متعمق عن التوافقيّة في كتابات هوبز وهيوم. وتبناها لاحقًا فلاسفة تحليليون في باكر القرن العشرين، مثل جي. إي. مور، وآر. إي. هوبارت R.E. Hobart، وموريتز شليك، وسي. إل. ستيفنسون C.L. Stevenson، وبي. إتش. نويل-سميث P.H. Nowell-smith، وآ. جي. آير A.J. Ayer. تاريخيًا، كان أكثر دفاع متعمق عن اللاتوافقيّة من سكوطس، وأوكهام، وسواريز، وسبينوزا، وتوماس ريد، وأقرها أيضًا لوكريتيوس، وبيركلي، وهولباخ، وكانط (على ما يُقترح)، وشوبنهاور، ونيتشه، وجيمس. كان سارتر لاتوافقيًا، ورغم أن اللاتوافقيّة كانت موقف الأقلية في الفلسفة التحليلية السائدة قبل أواخر الستينيات، إلا أنه كان لديها عدد من المدافعين البارعين، من بينهم سي. آ. كامبل C. A. Campbell،

وسي. دي. برود C.D. Broad، وبول إدواردز Paul Edwards، وريتشارد تايلور، ورودريك تشيشولم Roderick Chisholm[1]. ونبدأ ببحث حالة التوافقيّة الكلاسيكيّة.

3.1. حجة التوافقيّة الكلاسيكيّة

ترتبط التوافقيّة الكلاسيكيّة بأربع أطروحات على الأقل. الأولى تقدم تقريرًا هزيلًا عن الحرية. والثانية تعلن أن مشكلة الإرادة الحرّة وهم لأنها تعتمد كليًا على مجموعة من الالتباسات المفاهيمية أو على سوء استخدام لعدة مصطلحات. وتدعي الثالثة أن اللاحتميّة تقوض في الواقع الإرادة الحرّة والمسؤوليّة الأخلاقيّة. وتتضمن الرابعة محاولة لتفسير كيف يمكن أن يكون الفاعل حرًّا في التصرف بشكل مغاير حتى إذا كان محتمًا عليه أن يتصرف على النحو الذي تصرف به. في هذا القسم، سوف نناقش الأطروحات الثلاث الأولى، وفي القسم 3.2 سوف نناقش الرابعة.

3.1.1 التقرير التوافقيّ الكلاسيكيّ للحريّة

وفقًا للتوافقي الكلاسيكي، فإنّ الإرادة الحرّة المعنيّة في الجدل هي قدرة الفاعل على التصرف والامتناع عن التصرف دون عائق، أي تحرره من العوائق التي من شأنها أن تقف في طريقه. والفكرة الأساسية هي أن الإرادة الحرّة تتمثل في عدم وجود عوائق أمام كل من اتخاذ الاختيار والامتناع عن ذلك.

أحد العناصر الرئيسة لهذا المفهوم للإرادة الحرّة هو فكرة فعل المرء ما يريده دون عائق (من العناصر الأخرى، فكرة التصرف بشكل مغاير دون

(1) إن التجميع السابق للاتوافقيين ليس مرضيًا تمامًا لأن هناك انقسامًا حادًا بين أولئك اللاتوافقيين الذين دافعوا عن نظريةٍ ليبرتاريةٍ عن الإرادة الحرّة وأولئك اللاتوافقيين الذين تبنوا أطروحة حتميّة صلبة. لوكريتيوس، وسكوطس، وديكارت، وباركلي، وريد، وكانط، وجيمس كلهم كانوا ليبرتاريين، وكذلك كان سارتر، وسي. آ. كامبل، وسي. دي. برود، وريتشارد تايلور، ورودريك تشيشولم. أما سبينوزا، وهولباخ، وشوبنهاور، ونيتشه فكلهم كانوا مؤيدين للحتميّة الصلبة، وكذلك كان بول ادواردز. يصنف البعض كانط على أنه توافقي (انظر، Wood, 1984) لأنه رأى أن الإرادة الحرّة متوافقة مع الحتميّة التجريبية.

عائق، وهو ما سنناقشه أدناه)[1]. كتب هوبز أن حرية الشخص تقوم على عدم إيجاده لـ«مانع، في فعل ما يريده، أو يرغبه، أو يميل إليه»[2]. هذه الفكرة تتضمن جانبين، أحدهما إيجابي والآخر سلبي. الجانب الإيجابي هو القيام بما يريده المرء، أو يرغبه، أو يميل إليه. والجانب السلبي -عدم إيجاد «مانع»- يقوم على التصرف دون عائق. ومعيار التوافقيين الكلاسيكيين للفعل المعوق أو المعرقل هو الفعل المُكرَه عليه. يظهر الفعل المكره عليه نموذجيًا عندما يُجبِر المرءَ مصدر خارجي على التصرف بما يخالف إرادته.

ترتبط التوافقيّة الكلاسيكية بأطروحة تقول إن الحرية الوحيدة الجديرة بالاهتمام هي حرية الفعل، وأن فكرة حرية الإرادة غير متماسكة[3]. تأمل، مثلًا، ملاحظة لوك حول مسألة حرية الإرادة:

أَترك الأمر لنفكر فيما إذا كان قد لا يساعد على وضع حد لهذا القلق الطويل، وأعتقد أن سؤال ما إذا كانت إرادة الإنسان حرّة أم لا غير معقول لأنه غير مفهوم. فإذا لم أكن مخطئًا... فإن السؤال نفسه غير صحيح على الإطلاق؛ وليس ذا معنى أن نسأل عما إذا كانت إرادة الإنسان حرّة أم لا، أو عما إذا كان نومه سريعًا أم لا، أو عما إذا كانت أخلاقه مستقيمة أم لا: فلا يمكن تطبيق الحرية على الإرادة، كما لا يمكن تطبيق السرعة على النوم، أو الاستقامة على الأخلاق...الحرية، التي هي ليست إلا قوة Power، تنتمي فقط إلى الفاعلين، ولا يمكن أن تكون صفةً للإرادة أو تقييدًا لها، فالإرادة هي أيضًا قوة[4].

لقد أراد لوك هجر التحدث بمفهوم حرية الإرادة، واستبدال ذلك بمفهوم حرية الفاعلين. ومع ذلك، هناك توافقيون كلاسيكيون، على عكس لوك، يؤيدون صراحة التقرير الذي يبقي على مصطلح «الإرادة

(1) يجب فهم مفهوم «قيام المرء بما يريده» بحيث يمكن لاعتبار هذا التوصيف التوافقي الكلاسيكي للحرية معقولًا. لشرح ذلك، افترض أن أكثر ما يريده ألفريدو Alfredo الآن هو للمشي على الشاطئ في مونت كارلو، رغم أنه يعلم أنه في أقصى نيويورك. إذا سمح له عفريت، مثلًا، بفعل أي شيء في هذه اللحظة، سوف يقول: «يا عفريت، اجعلني أمشي الآن على الشاطئ في مونت كارلو!» لكن ألفريدو ليس قريبًا حتى من مونت كارلو. وإنما هو في أقصى نيويورك، يتجول بسعادة على طول درب غاباتٍ هادئ. بالتأكيد لا يزال بإمكانه أن يتصرف بحرّية في جولته، حتى إذا كان، باعتبار معين، لا يفعل أكثر ما يريد أن يفعله. هل هذا يعني أن نقطة انطلاق التقرير التوافقي الكلاسيكي فاشلة تمامًا؟ لا، بالتأكيد، هناك معنى لقيام المرء بما يريده وفقًا له يكون ألفريدو يقوم بما يريده في تجوله على طول الدرب، حتى ولو كان، بمعنى آخر، يفضل المشي على رمال مونت كارلو.

(2) Thomas Hobbes, Leviathan, Part II, Chap. 21: 108.

(3) سيتذكر القراء مناقشتنا السابقة للخلاف بين الفلاسفة المعاصرين حول أهمية تمييز الإرادة الحرّة عن الفعل الحر (انظر القسم 1.2).

(4) John Locke, An Essay Concerning Human Understanding, Chapter, xxi, section 14.

الحرّة»، رغم مشاركتهم لقلق لوك من أن عزو الحرية إلى الإرادة نفسها إشكالي. فمثلًا، يكتب هوبز:

من استعمال كلمة الإرادة-الحرّة، لا يمكن استنباط حرية للإرادة، أو للرغبة، أو للميل، وإنما حرية للإنسان؛ تكمن في ألا يجد أي مانع في القيام بما يريده أو يرغبه أو يميل إليه[1].

مفاد زعم هوبز هو أن الإرادة الحرّة هي في الواقع شرط للفعل، لا شرط للإرادة[2]. وبغض النظر عما إذا كانت التوافقيّة الكلاسيكية توصف وصفًا أفضل بهجر مفهوم الإرادة الحرّة (كما ينصح لوك)، أو بتقديم تقرير مقتصد عنها (كما يقترح هوبز)، يتفق التوافقيون الكلاسيكيون على أن الحرية محل البحث لا تقيد شرط الإرادة. فأيًا ما كان التحكم المناسب للحرية، من الخطأ أن نفكر في الأمر من حيث حرية الشخص أو تحكمه في إرادته؛ والطريقة الصحيحة للتفكير هي حرية الفعل.

لتجنب الالتباس المتولد من استخدام صيغ مختلفة، دعونا، مع هوبز، نصف الحرية المتعلقة بالتوافقيّة الكلاسيكية بأنها حرية الإرادة، واضعين في اعتبارنا أن هذا المفهوم يُقصد به أن يكون مفهومًا اقتصاديًا لا ينسب أي شيء خاص للحرية نفسها. سنحدد العنصر الرئيس الأول على النحو التالي: القدرة غير المعوقة لفاعلٍ على فعل ما يريد[3]. من المعقول افتراض أن عنصر الإرادة الحرّة هذا متوافق مع الحتميّة لأن صحة الحتميّة تسمح للفاعلين بفعل ما يريدون دون عائق. فمثلًا، يتّسق مع الحتميّة أن لا يجد الفاعل الذي يريد مغادرة الغرفة أي عوائق في فعله هذا -مثلًا، ليس هناك من سلاسل تحبسه.

(1) Hobbes, Leviathan, Part II, Chap. 21: 108.

(2) هذا النزاع بن التخلي عن مفهوم الإرادة تمامًا، والإبقاء عليه لكن بحصر الحرية المعنية على أنها تقييد للفعل، نجد انعكاسه على الأنصار اللاحقين للتوافقيّة الكلاسيكية. فمثلًا، آ. ج. آير (1954) في دفاعه المبتكر عن التوافقيّة الكلاسيكية، ينتهج مقاربة هوبز، متبنّيًا مصطلح «حرية الإرادة» وواصفًا ببساطة الحرية المعنية بأنها تقييد للفعل. من ناحية أخرى، يبدو مورتز شليك (1939) متفقا مع لوك. ويؤكد شليك على أنه يجب التخلي عن مفهوم الإرادة الحرّة نفسه تمامًا.

(3) قد يعترض البعض على تعبير، «قيام المرء بما يريده want»، معتقدا أنه من الأفضل أن نعبر بقيام المرء بما يختاره، أو يقرره، أو يحاوله، أو يرغبه، أو ينويه will. لكن يبدو أن معظم التوافقيين الكلاسيكيين يتقاسمون مبدأ الدافع الذي وفقًا له الفاعل دائمًا ما يختار، أو يقرر، أو يحاول، أو ينوي، أو يفعل ما لديه الرغبة الأقوى لفعله (عندما يعرف الاعتقادات المتعلقة بالرغبات التي يمكن إشباعها). وبالتالي، على المقاربة التوافقيّة الكلاسيكية، قيام المرء بما يختاره، أو يقرره، أو يحاوله، أو ينويه، تترجم إلى قيام المرء بما يريده. علاوة على ذلك، صيغة «قيام للمرء بما يريده» لها مزايا إيضاحية عند مناقشة تقرير هاري فرانكفورت الذي خلّف التقرير التوافقي الكلاسيكي، الذي هو مصاغ صراحة بكلمة الإرادات (أو الرغبات)، والمقصود منه بوضوح أن يكون تحسينًا قائمًا على التقرير التوافقي الكلاسيكي القديم للحرية الأخلاقيّة. (سنأتي لآراء فرانكفورت في الفصل التاسع).

كثيرًا ما يوصف التقرير التوافقي الكلاسيكي عن الإرادة الحرّة بأنه يعيّن فقط حريّةً سلبية، في مقابل الحرية الإيجابية. ربما يبدو هذا محيرًا؛ نظرًا لأن هذا التقرير يُظهر جانبًا إيجابيًا (فعل المرء ما يريده) وجانبًا سلبيًا (دون عائق). لكن وفقًا لهذا الوصف الآخر، سيحلل التقرير الإيجابي الحرية المطلوبة بعزو قوةٍ إلى الحرية نفسها، أو إلى الفاعل الذي يمارس قوة على ما هو متضمن في القدرة على القيام بما يريده. سوف يرفض التوافقيون الكلاسيكيون أي اقتراح من هذا القبيل. فوفقًا لرأيهم، نظرًا لقدرة الفاعل على التصرف وفقًا لرغباته، لا يجب إضافة أي قوة إيجابية أخرى إليها.

في تقديم التوافقيين الكلاسيكيين لتقريرهم عن الإرادة الحرّة، يميزون أحيانًا بين حرية العفوية *liberty of spontaneity* وحرية عدم الاكتراث *liberty of indifference*. حرية العفوية هي فقط حرية المرء في القيام بما يريد دون عائق. أما حرية عدم الاكتراث فتتطلب القدرة على التصرف دون حتميّة سببية لحالة تحفيزية مثل الرغبة (سوف نناقش هذا بمزيد من التفصيل أدناه). حرية العفوية، من ناحية أخرى، متوافقة مع الحتميّة السببيّة، لأن الحتميّة لا تتضمن أنه لا أحد يتصرف بدون عائق. كما قد يُتوقع، رَفَض التوافقيون الكلاسيكيون حرية عدم الاكتراث تمامًا، وتبنّوا الحرية العفوية.

ما مدى إقناع التقرير التوافقي الكلاسيكي عن حرية الإرادة باعتبارها حرية فعل؟ بالنظر إلى حالته هذه هو بحاجة إلى تحسين. ولنذكر أحد هذه الشواغل، قد يكون لدى فاعل رغبات قهرية معينة، وعندما يتصرف بناء على هذه الرغبات، فإنه يتصرف بديهيًا كما يريد، وربما يقوم بذلك بدون عائق. لكن يبدو أن في مثل هذه الحالات لا يتصرف الفاعل وفقًا لإرادته الحرّة. فمثلًا، تصوّر شخصًا يعاني من اضطراب عصبي قوي يتصرف بشكل يجده هذا الشخص نفسه بعد التروي اللاحق غريبًا. هناك أمثلة أخرى قد تتضمن حالات إدمان المخدرات أو حالات الفعل تحت الإكراه الشديد، مثلًا خلال الحرب. يمكن أن يُستبعد التقييد الدقيق، على ما قد يُعتقد، هذه الحالات المنحرفة مع الاحتفاظ بتقرير عن الإرادة الحرّة من النوع المعتدل الذي يؤيده التوافقي الكلاسيكي[1].

(1) رغم أن نظرية التوافق الهرمي لهاري فرانكفورت (1971) (التي ستناقش في فصل لاحق)، ليست نظرية توافقيّة كلاسيكية، إلا أن من الممكن استخدامها لمعالجة هذه المشكلة مع الإبقاء على الفكرة الأساسية للتوافقيّة الكلاسيكية التي مفادها أن حرية الإرادة مرتبطة بعمق بقيام الفاعل بما يريده.

3.1.2 مشكلة الإرادة الحرّة كمشكلة زائفة

كان من بين السمات البارزة للتوافقيين الكلاسيكيين افتراضهم الجَسور أن تقريرهم لا يتحمل أي عبء إثبات. فقد اعتقدوا أن الحس المشترك، واللغة العادية، والفكر الدقيق، تتحدث كلها لصالح الموقف التوافقي. من وجهة نظرهم، الاعتبارات التي تؤيد اللاتوافقيّة لا تظهر إلا بسبب التباسات مفاهيمية أو سوء استخدام للمصطلحات. وبمجرد كشف هذه الأخطاء وتحديد المصطلحات بوضوح، ستختفي «مشكلة الإرادة الحرّة»، وتنكشف كمشكلة زائفة كما افترض التفكير التوافقي الواضح. هذا التوجه موجود في الملاحظات الافتتاحية لمقال موريتز شليك (1939)، «متى يكون الإنسان مسؤولًا؟ When is a Man Responsible?»، وقد عنون شليك القسم الافتتاحي بـ «المشكلة الزائفة لحرية الإرادة»، وبدأه بما يلي:

بتردد وممانعة، قصدت إضافة هذا الفصل إلى نقاش المشاكل الأخلاقيّة. لأنني لا بد أن أتحدث فيه عن أمر يُعتقد، حتى في الوقت الحاضر، أنه سؤال أخلاقي جوهري، لكنه لم يدخل في الأخلاق ولم يصبح مشكلة مناقشة كثيرًا إلا بسبب سوء الفهم (54).

واصل شليك بنسبة الفضل إلى هيوم لأنه حل مشكلة الإرادة الحرّة قبل سنوات، ويشتكي شليك من كون بقائها بعد زمن هيوم لفترة طويلة فضيحة.

ما هو هذا الفهم الخاطئ المزعوم؟ يتّهم التوافقيون الكلاسيكيون منافسيهم اللاتوافقيين باتهامات عديدة، لكن المضمون الشائع في هذه الاتهامات يعمل من خلال التمييز بين السببيّة من ناحية ومفاهيم مثل الإكراه، والاضطرار، والإجبار من ناحية أخرى. فمثلًا، عندما يُكرَه المرء على التصرف بطريقة معينة، فإنه يجبر على التصرف خلافًا لما يريده وربما لا يكون حرًا. وأن يكون المرء مكرهًا هو أحد طرق أن يكون سببًا. يتمثل خطأ اللاتوافقيين، كما يقول التشخيص، في قيامهم بتعميم خاطئ من نوع معين من الأسباب -السبب المكره، أو القهري، أو الإجباري- يقوض الإرادة الحرّة. والرد التوافقي الكلاسيكي على ذلك هو أن نوعًا واحدًا معينًا من أنواع السببيّة، وليس السببيّة في حد ذاتها، هو الذي لا يتفق مع الحرية. على سبيل المثال، يكتب آ. ج. آير:

ليس السببيّة هي التي تتناقض مع الحرية، وإنما الإكراه. ورغم أن من الصحيح أن كون المرء مكرهًا على القيام بفعل ما يستلزم أن يكون سببًا

في القيام به، إلا أنني سأحاول بيان أن العكس لا يستقيم. (في Watson, 1982: 19)

يواصل آير:

إذا كنت أعاني من اضطراب عصبي قهري، حتى إنني نهضت وسرت عبر الغرفة، سواء أردت ذلك أم لا، أو إذا فعلت ذلك لأن شخصًا ما قد أجبرني، فلا بد أنني لا أتصرف بحرّية. لكن إذا فعلت ذلك الآن، فلا بد أنني اتصرف بحرّية، فقط لعدم وجود هذين الظرفين: وحقيقة أن أفعالي لها سبب، على هذا الرأي، ليست ذات صلة. لأنه ليس عندما يكون هناك أي سبب يُحكَم عليّ بأنني لست حرًا، وإنما يُحكم عليّ بأنني لست حرًّا عندما يكون هناك سبب من نوع خاص (في Watson, 1982: 21).

شخّص هيوم خطأً لاتوافقيًا آخر (مزعومًا) ينشأ من فهم غير صحيح للسببية نفسها:

لكن بمجرد اقتناعنا بأننا لا نعرف شيئًا إضافيًا عن السببيّة سوى أنها نوع من الاقتران المستمر للموضوعات، وما يلحق بذلك من استدلال الذهن على الواحد من الآخر، وما إن نجد أن هذين الشرطين، باعتراف الجميع، متوفران في الأفعال الإرادية؛ سيكون من الأسهل علينا أن نقر بأن الضرورة ذاتها مشتركة بين جميع الأسباب[1].

وفقًا لهيوم، من الخطأ أن نقول بعلاقة ضرورية بين سببٍ وأثر، أو بقوةٍ سببيةٍ متأصّلةٍ في سبب تنتقل إلى أثره. إذا كانت الأسباب هكذا، كما اعتقد هيوم، فمن المعقول أن نفترض أنها تقوض الحرية لأنها ستكون مثل قوى قهرية. لكن بمجرد أن يُفهم أن السببيّة لا تتضمن سوى اقتران أو انتظام ثابت بين الأحداث، والميل الطبيعي العقلي للاستنتاج وفقًا لذلك، يصبح من الواضح أن أفعال الفاعل يمكن أن تكون حرّةً ومسبَّبة؛ أي نابعة من رغباته بانتظام.

هناك التباسات أخرى يُزعم أنها تظهر عندما نفهم طبيعة القوانين السببيّة بقدر غير كاف من الاهتمام. على سبيل المثال، رأى شليك أن القوانين السببيّة هي أوصاف لانتظامات موجودة في الطبيعة. لكن قوانين النظام التشريعي توجيهية تحمل معها تهديدًا لمن لا يلتزم بها.

(1) David Hume, 1748, An Enquiry Concerning Human Understanding, Section VIII: 71.

وبسبب الخلط بين القوانين الطبيعية والتشريعية، في رأي التوافقيين الكلاسيكيين، افترض اللاتوافقيون افتراضًا خاطئًا مفاده أن الأفعال التي تستوجبها القوانين السببيّة ترقى إلى أن تشكل تهديدًا على إرادة الفاعلين أو تفرض عليهم ما هو ضد إرادتهم (Schlick, 1939: 65 - 7).

لكنّ هناك تشخيصًا توافقيًا كلاسيكيًا آخر لالتباس لاتوافقي يتعلق بالطبيعة نفسها. افترض بعض اللاتوافقيين، كما اقتُرح، أن نفس self الشخص تختلف عن شخصيته character المتأثرة سببيًا. لكن هذا، كما جادل البعض، مجرد إخفاق في إدراك أن نفس الشخص ليست متميزة عن شخصيته المتأثرة سببيًا (Hobart, 1934, in Berofsky, 1966: 66 -72). أو، بدلًا من ذلك، كما اقترح بعض اللاتوافقيين، عن طريق النفس، يمكن للشخص أن يتصرف «بما يخرج عن شخصيته»، ومن ثم يقاوم ميوله الطبيعية (أي، المتأثرة سببيًا). لكن، بطريقة مماثلة، حاول التوافقيون أن يفسروا ظاهرة التصرف بما هو خارج الشخصية ببيان أنه حتى في حالة كهذه، قد برزت بعض جوانب شخصية الفاعل في سبب فعل الفاعل.

ينطوي آخر التباس مزعوم على فشل في التمييز بين أنواع مختلفة من الحرية. كتب هيوم:

قلّة فقط هي التي تستطيع التمييز بين حرية العفوية، وبين حرية عدم الاكتراث؛ بين تلك التي تضاد العنف، وتلك التي تعني نفي الضرورة والأسباب. بل المعنى الأول هو المعنى الأكثر شيوعًا للكلمة؛ ولأنه الضرب الوحيد من الحرية الذي يهمنا لنحافظ عليه، اتجهت أفكارنا نحوه أساسًا، ويعمّ الخلط تقريبًا بينه وبين المعنى الآخر[1].

من الواضح أننا غالبًا ما نكون محرّرين من «العنف» -الإكراه، أو القسر، أو الإجبار- وأن هذا النوع من الحرية لا يتطلب اللاحتميّة. يدّعي بعض التوافقيين الكلاسيكيين أن الميل إلى اللاتوافقيّة لا يظهر إلا عندما نفشل في التمييز بين هذا النوع من الحرية وبين النوع الذي يتطلب اللاحتميّة.

من المنظور المعاصر، يبدو زعم التوافقيين الكلاسيكيين أن اللاتوافقيّة لا تقوم إلا على التباسات بليدة إلى حد ما. فادعاء أن أطروحة فلسفية خاطئة، أو غير مدعمة بالأسباب الأفضل أمر، واقتراح أنه ليست هناك

(1) Hume, A Treatise of Human Nature, Book II, Part III, Section II.

أسباب وجيهة لها مطلقًا أمر آخر. هذا، حقًا، يمثل نقطة انطلاق فلسفية فاشلة. هل اللاتوافقيّة لا تقوم إلا على التباسات، مثل الخلط بين السببيّة والإكراه؟ تأمل في الاعتبارات التي تصب في صالح اللاتوافقيّة كما هي مبينة أعلاه (في القسم 2.3). هناك موردان بديهيان مختلفان للّاتوافقيّة قد بحثناهما. أحدهما له علاقة بفهم الإرادة الحرّة باعتبارها حرية تفاوت، المصاغة في نموذج حديقة المسارات المتفرعة نحو المستقبل. والآخر له علاقة بفهم الإرادة الحرّة باعتبارها حرية مصدر. من كل مورد من هذين الموردين البديهيين، مع افتراض أن الحتميّة صحيحة، تُبنى صيغ مختلفة للإرادة الحرّة (الصيغة F5 والصيغة F6). الآن، ربما يكشف التفكير الدقيق عن أن كل مشكلة من هذه المشاكل يمكن أن تُحَل لصالح استنتاج توافقي، لكن من الصعب فهم كيف يمكن التخلص من أي من هذين الموردين المعقولين بتفسيرهما من خلال افتراض أن كل الأسباب تكون مكرهة، أو من خلال أي من الالتباسات المفاهيمية التي نسبها التوافقيون الكلاسيكيون إلى التفكير اللاتوافقي. إن اتهام التوافقي الكلاسيكي اللاتوافقيّة بأنها وهم محض -مجرد مشكلة زائفة- يبدو غالبًا جدلًا لا أساس له، مجرد صخب يتجاهل التأملات الجادة التي من شأنها أن تقدم للباحث الحصيف والمنفتح أساسًا للتساؤل عما إذا كان الفاعل المحتَّم يمكن أن يتصرف بحرّية إرادة.

3.1.3 تهديد اللاحتميّة للإرادة الحرّة والمسؤوليّة الأخلاقيّة

من الاعتراضات المستفزة للتوافقي الكلاسيكي، فيما يتعلق باحتجاجه ضد حرية عدم الاكتراث، أن اللاحتميّة لا تعزز التحكم. وإنما، تقوّض التحكم لأنها تحول دون وجود علاقة مستقرة بما فيه الكفاية بين الفاعل والفعل. يكتب هيوم:

> بدون رابطة ضرورية بين السبب والأثر في الأفعال الإنسانية، لا يستحيل فقط إمكان فرض عقوبات بما يناسب العدل والمساواة الأخلاقيّة، وإنما يستحيل أيضًا إمكانية ولوجه في أفكار أي كائن عاقل ليناسبهما. الشخص أو الكائن المزود بفكر ووعي هو الموضوع الثابت والمتفق عليه للكراهية والغضب؛ وعندما تثير أي أعمال مؤذية أو إجرامية شغف هذا الانفعال؛ فإن هذا يحدث فقط من خلال علاقتها بذلك الشخص أو صلتها به. لكن وفقًا لمذهب الحرية أو الصدفة، لا يمكن نسبة هذه الصلة إلى شيء، وليس الناس مسؤولين عن

هذه الأفعال، التي كانت عن سابق إصرار وعزم، أكثر من كونهم مسؤولين عن ما هو عرضي وتصادفي. إن الأفعال بطبيعتها مؤقتة وفانية؛ وعندما لا تنبثق من سبب ما في طباع وميول الأشخاص، الذين يقومون بها، لا يمكن أيضًا أن تعود عليه بالشرف إن كانت خيّرة، ولا بالعار إن كانت شريرة. ويمكن للفعل نفسه أن يكون حقيقًا باللوم؛ فربما يخالف كل قواعد الأخلاق والدين: لكن الشخص لا يكون مسؤولًا عنه؛ وبما أنه لا ينبثق عن شيء في الشخص، شيء باقٍ وثابت، ولا يترك شيئًا من تلك الطبيعة خلفه، فمن المحال للشخص أن يكون موضوعًا للعقاب أو الانتقام[1].

الفكرة هي أنه لو كانت العلاقة بين الفاعل والفعل غير حتميّة، فالفعل إذن ليس إلا حدث صدفوي أو عشوائي، شيء ما لا يمكن أن يبرر نسبة أي صفة أخلاقيّة للفاعل، ناهيك عن لوم أو معاقبة الفاعل. وإنما المسؤوليّة الأخلاقيّة لفاعل تتطلب قيام علاقة سببية حتميّة بين شخصية الفاعل الباقية والثابتة من ناحية، وبين فعله من ناحية أخرى. إذا كان الفعل غير محتّم سببيًا بشخصية الفاعل الباقية والثابتة، فليس هناك شيء في الفاعل يمكن توجيه اللوم إليه وفرض العقاب عليه بشكل مناسب.

تفترض هذه الحجة أنه ليس هناك علاقة بين الفاعل وفعله كافية للمسؤوليّة الأخلاقيّة إلا العلاقة الحتميّة السببيّة، وغياب الحتميّة السببيّة يستلزم أن الفعل لا يكون إلا عشوائيًا أو صدفويًا[2]. تتمثل إحدى طرق مقاومة اللاتوافقيين لهذه الحجة في المجادلة بأنه يمكن أن تكون هناك علاقات سببية احتمالية بين الأحداث بحيث لا يلزم أن تحتم السوابق السببيّة نتائجها من أجل أن تكون أسبابًا لها (Kane, 1996). ويتمثل الرد الآخر للّاتوافقي في القول إن الفاعلين يسببون أفعالهم لكنهم بدورهم ليسوا محتمين بأي شيء للتسبب في أفعالهم. (Chisholm, 1964; Clarke, 1993; Griffiths, 2010; O'Connor, 2000; Taylor, 1966, 1974). ولا يزال هناك رد ثالث للاتوافقيين من خلال تعيين علاقة غير سببية بين الفاعل والفعل لا تكون في الوقت نفسه مجرد علاقة عشوائية أو صدفوية (Bergson, 1889; Ginet, 1990; Goetz, 2008; McCann, 1998). في الفصول اللاحقة، سوف نستكشف هذه الخيارات بالتفصيل.

---

(1) Hume, A Treatise of Human Nature, Book II, Part III, Section II.

(2) تذكر أننا نظرنا في القسم 2.3 في صياغات مشاكل الإرادة الحرّة، F7 وF8، النابعة من شاغل أن اللاحتميّة تقوّض الإرادة الحرّة. هنا يمكن للمرء أن يرى كيف يستغل التوافقيون الكلاسيكيون هذا الشاغل لتقديم أطروحة توافقيّة إيجابية مفادها أن الحرية تتطلب الحتميّة.

لنفترض، جدلًا فقط، أن هذه الحجة التوافقيّة الكلاسيكية سليمة؛ وأن اللاحتميّة تُقصي الإرادة الحرّة لأن العلاقة بين الفاعل حينذاك ستكون صدفوية أو عشوائية ومن ثم تحُول دون مسؤوليّة أخلاقيّة للفاعل. هل هذا يثبت التوافقيّة؟ لا. وإنما سوف يبين فقط لامنطقية الإرادة الحرّة (اللاتوافقيّة) الليبرتاريّة. يجدر الأخذ في الاعتبار أن اللاتوافقيّة في أدنى صورة أطروحة تقول إن الحتميّة غير متوافقة مع الإرادة الحرّة. هناك أطروحة لاتوافقيّة أكثر واقعية تدعي ادعاءً إضافيًا مفاده أن اللاحتميّة متوافقة مع الإرادة الحرّة. لكن لا يلزم اللاتوافقي أن يلتزم بهذه الأطروحة الأخيرة. وهناك خيار صالح، متاح للمتشكك في المسؤوليّة الأخلاقيّة ولمؤيد اللاتوافقيّة الصلبة، وهو قبول الأطروحة الأدنى للحتميّة القائلة إن الحتميّة غير متوافقة مع الإرادة الحرّة، وكذلك قبول الاقتراح التوافقي محل النظر هنا القائل إن اللاحتميّة أيضًا غير متوافقة مع الإرادة الحرّة. وفقًا لهذه الاستراتيجية، الإرادة الحرّة غير متوافقة مع كل من الحتميّة واللاحتميّة (مثلًا، Nagel, 1986; Pereboom, 1995, 2001; Strawson, 1986). باختصار، هذه الحجة التوافقيّة الكلاسيكية، رغم أنها مستفزة بوضع اللاتوافقي -وخاصة الليبرتاري- في موقف دفاعي، إلا أنها لا تثبت أن الإرادة الحرّة والحتميّة متوافقتان. ولن يسمح إثبات صحتها للتوافقي أن ينهي حجته.

3.2 النزاع حول تحليل «إمكان التصرف بشكل مغاير»

انظر في الاعتراض اللاتوافقي الكلاسيكي التالي على التقرير التوافقي الكلاسيكي عن الإرادة الحرّة المبيّن أعلاه، قدرة الفاعل غير المعوقة على فعل ما يريد:

إذا كانت الحتميّة السببيّة صحيحة، فالفاعلون يُحتَّم عليهم سببيًا التصرف كما تصرفوا. لكن حينئذ، حتى إذا كان الفاعل يفعل ما يريد أن يفعله، ويتصرف بدون أي إعاقة، لا يزال لا يمكنه التصرف بشكل مغاير -لأنه محتَّم سببيًا عليه أن يتصرف كما تصرف. ومع ذلك، فالإرادة الحرّة تتطلب حرية التصرف بشكل مغاير. ومن ثم، فالتقرير التوافقي الكلاسيكي عن الإرادة الحرّة غير كاف -الحتميّة السببيّة غير متوافقة مع الإرادة الحرّة لأن الحتميّة السببيّة غير متوافقة مع القدرة على التصرف بشكل مغاير.

هل هذا صحيح؟ هل التقرير التوافقي الكلاسيكي عن الإرادة الحرّة ناقص؟ لاحظ أن هذا الاعتراض اللاتوافقي لا يرفض الشروط التوافقيّة الكلاسيكية للإرادة الحرّة فيما يتعلق بتصرف المرء كما يريد دون إعاقة -الشروط المجموعة في كلمة حرية المصدر. وإنما يهتم اللاتوافقيون بحرّية التفاوت. ولذلك، كما يقول هذا الاعتراض، حتى إذا كان تصرف المرء نابعًا من رغباته غير القهرية والتصرف بلا جبر أمرين ضروريين للإرادة الحرّة، إلا أنهما لا يشملان ما هو مطلوب للإرادة الحرّة بشكل مستقل عن شرط مستبعد للحتميّة السببيّة. إذا كان هذا صحيحًا، فيمكن للّاتوافقي أن يبني على التقرير التوافقي الكلاسيكي بأن يضيف عليه شرطًا لا يمكن أن يقبل به التوافقي الكلاسيكي. وإليك ما يمكن أن يعيّنه كتقرير كاف عن الإرادة الحرّة:

يتصرف الفاعل بحرية إذا وفقط إذا كان (1) يفعل ما يريد؛ و(2) يتصرف بدون إعاقة؛ و(3) يمكنه أن يتصرف بشكل مغاير.

هل بإمكان التوافقي الكلاسيكي أن يجيب على هذا الاعتراض اللاتوافقي الكلاسيكي ببيان أن الفاعل المحتَّم، خلافًا لما قد يعتقد اللاتوافقي، يمكن أن يوفي كل الشروط الثلاثة؟

بعض التوافقيين لم يواجهوا هذا التحدي اللاتوافقي. هم يميلون إلى حرية ذات اتجاه واحد -حرية المصدر- تتطلب فقط أن ما فعله الشخص كان بلا إعاقة ونتيجة لفاعليته الذاتية. وهكذا، استقر التوافقيون أحاديو الاتجاه على تلبية الشرطين (1) و (2) أعلاه، دون محاولة تفسير الشرط (3). لكن أخذ التوافقيون الكلاسيكيون الرئيسيون هذا التحدي جديًا وجادلوا بحرّية ذات اتجاهين -أي، حرية التفاوت. دافع التوافقيون الكلاسيكيون الرئيسيون عن نموذج حديقة المسارات المتفرعة من نماذج التحكم. ورتّوا بتقرير عن قدرة الفاعل على التصرف بشكل مغاير بعبارات افتراضية hypothetical وشرطية. وهنا، مثلًا، كيف قصد هيوم تجسيد القدرة على التصرف بشكل مغاير:

إذن، يمكننا أن نعني بالحرية فقط قوة الفعل أو عدم الفعل، وفقًا لمحتّمات الإرادة؛ بمعنى، إذا اخترنا أن نبقى متكئين، سوف نبقى متكئين؛ وإذا اخترنا أن نتحرك، فربما نتحرك أيضًا. الآن هذه الحرية الافتراضية مسموح لها أن تنتمي إلى كل شخص ليس سجينًا أو مقيدًا. هنا، إذن، ليس هناك محل للنزاع[1].

(1) David Hume, An Enquiry Concerning Human Understanding, Section VIII, Part I: 73.

لاحظ أن هيوم في هذا المقطع المختصر يذكر كل الشروط الثلاثة، فعل المرء ما يريده (بتعبير هيوم، تصرفه حسب ما يختار)؛ والفعل دون إعاقة (ألا يكون المرء مسجونًا مقيدًا)؛ والقدرة على التصرف بشكل مغاير؛ وهذه الشروط متجسدة افتراضيًا في: إذا اخترنا أن نبقى متكئين نبقى، وإذا اخترنا أن نتحرك نتحرك. فكّر في مدى تماثل ملاحظات هيوم مع ملاحظات آ. ج. آير:

أن أقول إنه كان بإمكاني التصرف بشكل مغاير، هو أن أقول، أولًا، إنه يجب عليّ التصرف بشكل مغاير إذا كان من الواجب عليّ أن أختار التصرف بشكل مغاير؛ وثانيًا، أن فعلي كان إراديًا... وثالثًا، أنه لم يجبرني أحد على اختيار ما فعلت... عندما تُستوفى هذه الشروط الثلاثة، فعندها يمكن القول إنني تصرفت بحرّية (Ayer, 1954، في Watson, 1982: 22).

في عمل الفلاسفة التحليليين في باكر القرن العشرين، بداية من جي. إي. مور، ومنهم آير، قد هُذّبت هذه المقاربة وأصبحت ما يعرف باسم التحليل الشرطي لـ «إمكان التصرف بشكل مغاير»[1].

حاول هذا التحليل الشرطي لـ «إمكان التصرف بشكل مغاير» أن يحلل أي تأكيد مفاده أن الفاعل بإمكانه أن يتصرف بشكل مغاير كتأكيد شرطي يخبر عما يفعله الفاعل في ظل شروط معينة مغايرة للواقع (شروط تختلف عن تلك المحدّدة التي قادته في الواقع إلى التصرف كما تصرف). تضمنت الشروط المغايرة أشكالًا مختلفة لما أراد الفاعل الحر (أو لما اختار، أو لما نوى، أو لما قرر) فعله في وقت فعله الحر. افترض أن فاعلًا ما قام بحرّية بالفعل X. وفقًا للتحليل التوافقي الكلاسيكي، أن أقول إن في زمن الفعل كان بإمكان الفاعل القيام بفعل مختلف Y وليس X، هو أن أقول إنه قد أراد (اختار، أو نوى، أو قرر) القيام بـ Y

(1) ما المقصود بكلمة تحليل؟ هذا موضوع دقيق جدًا ومحل خلاف كبير. بالنسبة للتوافقيين الكلاسيكيين، مثل آير وهوبارت، الأفضل أن نفهم ما كان في ذهنهم باعتباره تحليلًا للمعنى. فكما فهموا التحليل، يقدم تحليل تعبير X مجموعة من الشروط Y تحدد تحديدًا شاملًا معنى X. دعنا نقول إن Y هي تحليل صحيح لـ X إذا وفقط إذا كان ما يلي صحيحًا:
أن نقول X هو بالضبط أن نقول Y.
للتوضيح، إذا حللنا لفظ «أعزب» تحليلًا صحيحًا على أنه «ذكر بالغ غير متزوج»، فأن نقول إن «كاسبر أعزب» هو أن نقول بالضبط أن «كاسبر ذكر بالغ غير متزوج».
رغم أن تصوير التحليل من حيث تماثل المعنى ربما يصف على أفضل وجه كيف يفهم غالبية التوافقيين الكلاسيكيين التحليل، إلا أنه ضيق جدًا بالنسبة لكيف يفضل عدد من الفلاسفة أن ينظروا إليه. يفضل عدد من الفلاسفة بدلًا من ذلك النظر إلى التحليل من حيث التكافؤ المنطقي؛ إذ أن تحليل X بـ Y يكون ناجحًا فقط طالما أن عناصر Y توفر بلا ابتذال nontrivially الشروط المكافئة منطقيًا لـ X. (وهذا يتسق مع عدم حمل Y في الواقع المعنى الكامل لـ X).

في هذا الوقت، وحينئذ قام بـ Y. هنا تتجسد القدرة على القيام بفعل غير X في الوقت الذي تصرّف فيه في هذه الحقيقة المغايرة للواقع. لاحظ أنه في مقابل هذه الصيغة يمكن للاتوافقي أن يؤكد بالأساس الاعتراض نفسه المذكور أعلاه. بافتراض أن فاعلًا محتمًا يُحتَّم عليه في زمن الفعل أن يكون لديه الرغبات التي لديه، ما الذي يفيده هذا في توضيح ما كان سيفعله لو كان لديه رغبات تختلف عن تلك الرغبات التي لديه بالفعل؟ لأمر واحد، ففي ظل افتراض صحة الحتميّة، في الوقت الذي قام به بالفعل، لا يمكن له أن يكون لديه رغبات غير الرغبات الذي حتّم تاريخه السببي أن تكون لديه. كيف لا تكون هذه القدرة المغايرة للواقع مجرد حرية جوفاء؟ كيف يُفترض بهذا التحليل أن يجيب على الاعتراض اللاتوافقي؟

قبل النظر في الإجابة التوافقيّة على هذا التحدي اللاتوافقي، تجدر الإشارة إلى أنه إذا كانت عبارات «إمكان التصرف بشكل مغاير» تُفسَّر تفسيرًا صحيحًا على أنها شروط مغايرة للواقع، فمن الواضح أنها لا تتعارض مع صحة الحتميّة. وهذا لسببين. أولًا، الحتميّة هي أطروحة حول ما يكشفه المستقبل في ضوء ماضٍ معين، مثلًا، رغبات ماضية معينة. لا تنفي الحتميّة أنه مع ماضٍ مختلف، سينكشف مستقبلٌ مختلف. وبالتالي، هي لا تنفي أنه مع شروط أخرى لحالة العالم في زمن ما، سوف تحتّم سببيًا رغبات مختلفة على الفاعل أن يتصرف بطريقة مغايرة للطريقة التي تصرف بها في العالم الفعلي.

ثانيًا، الحتميّة السببيّة هي أطروحة تستند إلى قوانين الطبيعة، التي تحدد أنماطًا، أو انتظامات، أو بنى سببية عامة يؤيدها تاريخ العالم الطبيعي. هذه الأنماط تتضمن في نطاقها أكثر من مجرد حقائق حول ما يحدث. فهي تتضمن أيضًا حقائق حول ما هو ممكن سببيًا، الذي يتضمن حقائق حول ما يمكن أن يحدث في ظل شروط مغايرة. فكّر في قانون سببي بسيط يحدد أن الملح يذوب في الماء في ظل شروط معينة. لاحظ أن القانون الطبيعي الذي ينص على الانتظام في تفاعل الملح والماء ينطبق على الملح غير الموضوع في الماء حاليًا كما هو منطبق على الملح الموضوع في الماء حاليًا. الملح الذي في المملحة shaker، مثلًا، إذا وضع في الماء سيذوب. هذه الحقيقة بدورها تدل على نزعة الملح إلى الاستجابة بطرق معينة لعوامل سببية معينة. بالمثل، طالما أن من الممكن تحليل عبارة قدرة الفاعل على التصرف بشكل مغاير كعبارة شرطية مغايرة للواقع تتعلق بما قد يفعله الفاعل في

ظروف مختلفة، فإن هذه العبارة تدل على نزعات الفاعلين. ومن الواضح أن امتلاكنا لهذه النزعات لا يتعارض مع صحة الحتميّة، حيث إنها تسمح بكون القوانين التي تحكمها حتميّة.

للأسباب التي أشرنا إليها للتو، انتظر التوافقيون الكلاسيكيون بشدة نجاح تحليلهم الشرطي. لكن يبقى السؤال، هل يمكنه الإجابة على الاعتراض اللاتوافقي المذكور أعلاه؟ إذا كان من المحتم على الفاعل أن يكون لديه الرغبات التي لديه، وإذا كانت هذه الرغبات تحتم عليه أن يتصرف بالطريقة التي تصرف بها، فكيف يساعد هذا إرادته الحرّة من أجل أن يكون صحيحًا أنه، مع تاريخ سببي مختلف يثير رغبات مختلفة، لكان الفاعل يتصرف بشكل مختلف؟

سوف يرد التوافقي بأن مثل هذا الواقع المغاير يحدد فعليًا قدرات الفاعلين الأحرار المولدة للفعل. ولشرح ذلك، افترض أن ياسمين، فاعل حرّ يعيش في عالم حتمي، وفي هذا العالم في وقت معين، مثلًا 20 أبريل 1984، تحديدًا عند الساعة 4:20 عصرًا، فعلت ما تريد بأن اشترت ألبوم بوب مارلي، Exodus. تخيل أنه قبل هذا مباشرة، لنقل بين 4:10 و 4:19 عصرًا، قد شاورت نفسها في ما إذا كانت تشتري ألبوم مارلي أم واحدًا من الألبومات الثلاث الأخرى التي سمعتها مؤخرًا، ألبوم ذا رولينج ستون Exile on Main Stones، أو ألبوم جون كولترين Blue Train، أو ألبوم مادي ووترز King Bee. كان إمكانها شراء واحد فقط لأنها لم يكن لديها ما يكفي من المال لشراء أكثر من واحد. وافترض أنه عندما كانت تشتري ألبوم مارلي قد فعلت ذلك بدون أي عائق. هي لم تكن مجبرة، أو مكرهة، أو مضطرة بسبب رغبة ساحقة في إنفاق كل أموالها. وإنما فقط تقوم بما يقوم به عادة الفاعلون. لكنها تعيش في عالم حتمي. وبالتالي، فحقائق الماضي، الحقائق التي وقعت قبل وقت طويل من ولادتها، مع قوانين الطبيعة، التي لا تستطيع الفاعلة تغييرها، يستلزمان أن في هذه اللحظة الزمنية سوف تشتري ياسمين هذا الألبوم لمارلي. يبدو أنه بالنظر الى هذا الماضي تحديدًا، وتلك القوانين بالذات، ليس أمامها أي بديل لشراء الألبوم.

إذن كيف يساعد التحليل الشرطي للقدرة التوافقي في أن يزعم بشكل مقنع أن ياسمين كان بإمكانها التصرف بشكل مغاير؟ إحدى حقائق الماضي

المتعلقة بوقت شراء ياسمين هو أنه قبل ذلك مباشرة، عند الساعة 4:19 و30 ثانية، أرادت شراء ألبوم مارلي بإرادة أكبر من إرادتها شراء ألبوم آخر من الألبومات التي كانت تفكر فيها. هذه واحدة من الحقائق التي تدخل في التاريخ السببي الحتمي الذي أدى إلى فعل ياسمين. لكن تخيل أنها لم ترد بشكل كبير شراء ألبوم مارلي وأنها فضلت على ذلك شراء ألبوم ذا رولينج ستونز. وبإمكان المرء أيضًا تخيل أنها فضلت ألبوم مادي ووترز، أو ألبوم كولترين، أو أنها لم ترد أصلًا شراء أي شيء، وإنما رغبت في حفظ مالها. لنفترض أيضًا أنها لا تعلم أن المتجر الذي كانت تتسوق فيه يحتوي فقط على اثنين من تلك الألبومات الأخرى، هما ألبوم ستونز، وألبوم كولترين، ولا يحتوي على ألبوم مادي ووترز. رغم أن من الصحيح أن ياسمين كان محتمًا عليها أن تشتري ألبوم مارلي كما فعلت، وأن هذه الحقيقة تستلزمها حقائق الماضي وقوانين الطبيعة، إلا أن هنا ادعاءات عديدة مغايرة للواقع تتحدث عن ياسمين هي أيضًا صحيحة عند الساعة 4:20 في 20 أبريل 1984:

1 - إذا أرادت أن تشتري ألبوم ستونز، سوف تشتريه.

2 - إذا أرادت أن تشتري ألبوم كولترين، سوف تشتريه.

3 - إذا لم ترد أن تشتري أي ألبوم، موفرة لمالها، سوف تمسك عن أي شراء.

الآن هنا عدة ادعاءات زائفة تتعلق بما كان يقع في قدرة ياسمين من أفعال عند الساعة 4:20 في 20 أبريل 1984:

1 - إذا أرادت أن تشتري ألبوم مادي ووترز، سوف تشتريه.

2 - إذا أرادت أن تشتري أكثر من ألبوم، سوف تشتري أكثر من ألبوم.

3 - إذا أرادت أن تشتري ألبوم موبي، Play، الصادر عام 2000، سوف تشتريه.

4 - إذا أرادت أن تطير كالطيور إلى طنجة، سوف تطير كالطيور إلى طنجة.

تعبّر هذه الوقائع المغايرة الصادقة والكاذبة عن الأفعال التي ضمن، أو كانت ضمن، قدرة ياسمين على التصرف في وقت شرائها -أو هكذا يقول التوافقي الكلاسيكي. وفقًا للتوافقي الكلاسيكي، هذا كافٍ لإظهار ما كانت

ياسمين قادرة على فعله بحرّية وما لم تكن قادرة على فعله بحرّية في وقت شرائها: فقد كانت حرّة في شراء ألبوم كولترين، أو ألبوم ستونز، أو ألا تشتري أي ألبوم على الإطلاق. في الوقت الذي اشترت فيه ألبوم مارلي، كان يمكن أن تقوم بغير ذلك بأي من هذه الطرق. لكنها لم تكن حرّة في شراء ألبوم مادي ووترز في ذلك الوقت لعدم توفره في المتجر. ولم تكن حرّة في شراء أكثر من ألبوم واحد، لأن في ذلك الوقت لم يكن معها ما يكفي من المال لشراء أكثر من ألبوم. ولم تكن حرّة في شراء ألبوم موبي، في عام 1984، لأن عام 2000 الذي صدر فيه ألبوم موبي لم يكن قد جاء بعد. ولم تكن حرّة أيضًا في أن تطير كالطيور إلى طنجة، لأنها لم يكن لديها أجنحة، إلخ.

علمًا بأنه يمكن تعديل أي من الوقائع المغايرة للواقع الكاذبة المذكورة أعلاه لتصبح صادقة. فمثلًا، إذا نقحنا الجملة الأولى لتكون «إذا أرادت شراء ألبوم مادي ووترز، وإذا كان الألبوم لدى المتجر في المخزن، سوف تشتريه» ستصبح صحيحة لا زائفة. لكن لجعلها صحيحة، تقتضي الشروط المغايرة للواقع تعديلًا في وصف العالم الفعلي الذي اشترت فيه ياسمين ألبوم مارلي بطرق لا علاقة لها برغبات ياسمين وقت تصرفها. وفقًا للتوافقي الكلاسيكي، كي يكون صحيحًا أنها تصرفت بمحض إرادتها الحرّة بطريقة أخرى غير الطريقة التي تصرفت بها، لا بد أن يكون الشيء الوحيد الذي بإمكانه أن يفسر لماذا لم تتصرف بهذه الطريقة هو أنها لم ترد ذلك. لم يكن هناك أي شيء سوى تفضيلاتها التي منعت تلك النتيجة البديلة من أن تكون النتيجة الفعلية.

كيف يمكن للتوافقي الكلاسيكي أن يرد على التحدي اللاتوافقي الكلاسيكي الذي مفاده أن التحليل الشرطي لا يقدم إلا حرية جوفاء؟ يمكنه أن يقول، في تقييم عمل الفاعل، أن التحليل يميز بدقة بين تلك الأفعال التي كان الفاعل سيؤديها إن أراد، وتلك الأفعال التي لم يكن ليؤديها حتى إن أراد. سوف يقول التوافقي الكلاسيكي أن هذا يميز بدقة بين تلك المسارات البديلة للفعل التي ضمن النطاق الحقيقي لقدرات الفاعل في زمن الفعل، وبين تلك المسارات للفعل التي لا تقع ضمن نطاق قدرات الفاعل في زمن الفعل. وهذا بالضبط التمييز بين ما كان الفاعل حرًّا في فعله وقت الفعل وبين ما لم يكن حرًّا في فعله وقت الفعل. هذه الحرية ليست جوفاء على الإطلاق؛ فالتمييز يحدد ما يقع تحت تحكم الأشخاص وما يقع خارج هذا النطاق.

رغم براعة التوافقيين الكلاسيكيين، إلا أن تحليلهم للتصرف بشكل مغاير يُعتبر عموما غير ناجح (انظر Lehrer, 1968, 1976, 1980). أراد التوافقيون الكلاسيكيون أن يظهروا لمحاوريهم اللاتوافقيين أنه عندما يؤكد المرء على أن الشخص الحر لديه بدائل متاحة أمامه -أي عندما يؤكِّد أن بإمكان الفاعل أن يتصرف بشكل مغاير- فإن هذا التأكيد يمكن تحليله بعبارة شرطية، عبارة يتضح بجلاء أنها متوافقة مع الحتمية. لكن كما اتضح فيما بعد، دُحض هذا التحليل عندما تبين أن العبارات الشرطية تسلّم أحيانًا بالرأي الخاطئ الذي مفاده أن الشخص يكون قادرًا على التصرف بشكل مغاير رغم أنه في الوقت الذي تصرف فيه لم يكن لديه هذا البديل ومن ثم لا يكون قادرًا على التصرف بشكل مغاير (Chisholm, 1964, in Watson, 1982: 26 -7; van Inwagen, 1983: 114- 19; Lehrer, 1968). هنا مثال على ذلك:

لنفترض أن دانييل Danielle غير قادرة نفسيًا على الرغبة في لمس كلب أشقر. تخيل أنه في عيد ميلادها السادس عشر أحضر لها أبوها، دون أن يعلم بظرفها هذا، جَروين لتختار بينهما، جرو منهما لابرادور أشقر، والآخر لابرادور أسود. وأخبرها والدها بأن تختار ما يعجبها منهما وأنه سوف يعيد الجرو الآخر إلى متجر الحيوانات الأليفة. وبسعادة فعلت دانييل ما تريده، وبدون إعاقة، وأخذت اللابرادور الأسود.

عندما أخذت دانييل اللابرادور الأسود، هل كانت قادرة على أخذ اللابرادور الأسود بأن تختاره؟ لا يبدو ذلك. اختيار أخذ اللابرادور الأشقر كان بديلًا غير متاح لها. في هذا السياق، لم يكن بإمكانها أن تتصرف بشكل مغاير. نظرًا لحالتها النفسية، هي لا تستطيع حتى أن ترغب في لمس لابرادور أشقر، ومن ثم لا يمكنها أن تختار أخذ هذا الجرو. لكن لاحظ أنه إذا أرادت أن تأخذ اللابرادور الأشقر (بإرادة أكبر من إرادتها لأخذ الأسود)، فإنها سوف تفعل ذلك. وبالطبع، إذا أرادت أن تأخذ اللابرادور الأشقر، فلن تعاني من نفس الاضطراب النفسي الناتج عن عدم قدرتها حتى على إرادة لمس الكلاب الشقراء. وهكذا يفشل التحليل التوافقي لـ «إمكان التصرف بشكل مغاير»: فالتحليل توصل إلى الحكم بأنه عندما أخذت دانييل اللابرادور الأسود كانت قادرة على أخذ اللابرادور الأشقر، رغم أنها، نظرًا لظرفها النفسي، لم تكن قادرة على أن تقوم بذلك في السياق المعني[1].

(1) للاطلاع على دفاع عميق حديث عن التحليل التوافقي الكلاسيكي ردًا على هذا النقد، انظر Vihvelin (2013: 196- 208).

ولذلك يبدو أن محاولة التوافقي الكلاسيكي الإجابة على الاعتراض اللاتوافقي تفشل. فحيث أن الإرادة الحرّة تتطلب، كما هو مفاد الاعتراض، سماحًا بالوصول إلى احتمالات بديلة، فإن التوافقي الكلاسيكي لم يقدم بعد تقريرًا ناجحًا عن الإرادة الحرّة متصالحًا مع الحتميّة.

3.3 حجة اللاتوافقيّة الكلاسيكية

يمكن توضيح حجة اللاتوافقيّة الكلاسيكية الآن توضيحًا مقتصدًا إلى حد ما. فكثير من آرائها يعتمد على الاعتبارات المختلفة المضادة لحجة التوافقيّة الكلاسيكية، تلك الاعتبارات التي ناقشناها للتو. انظر، مثلًا، في الأطروحة التوافقيّة القائلة إن المفهوم المحوري للتصرف بحرّية هو أن يقوم المرء بما يريده دون عائق. يكمن ضعف هذه الحجة، كما هو مذكور أعلاه (القسم 3.1)، في أن رغبات المرء قد تكون مصدرًا لفقد حريته بقدر ما قد تجبر المرء على القيام بما يفعل، كما في حالة الإدمان الشديد. يمكن للاتوافقي الكلاسيكي أن يبني على هذا القلق المنبعث من الرغبات القهرية، مقترحًا أنه في ظل افتراض الحتميّة، تشترك هذه الرغبات القهرية مع الرغبات العادية تمامًا المتضمنة في أي فعل على الإطلاق. وعلى وجه الخصوص، هي تنشأ من ظروف لا يكون للفاعل تحكم فيها. فمثلًا، يعبّر بول إدواردز عن حتميّة صعبة افتراضية معارضًا للتوافقي الكلاسيكي فيقول:

«أنت على حق»، هو [مؤيد الحتميّة الصلبة] سوف يقول له [للتوافقي]، «في القول إن بعض الأفعال تسببها رغباتنا واختياراتنا. لكنك لا تتابع الموضوع بما فيه الكفاية. فأنت تتوقف بتعسف عند الرغبات والاختيارات. ويجب ألا نتوقف هنا. لا بد أن تتابع فتسأل من أين تأتي هذه الرغبات والاختيارات؛ وإذا كانت الحتميّة صحيحة فلا يمكن أن يكون هناك شك في إجابة هذا السؤال. ففي نهاية المطاف رغباتنا وشخصياتنا إجمالًا مستمدة من بنيتنا الموروثة ومن التأثيرات البيئية التي نتعرض لها في أول حياتنا. من الواضح أننا ليس لدينا يد في تشكيلها». (Edwards, 1957، في Hook, 1958: 121 وما بين القوسين [ ] من عندنا).

لاحظ أن هذا القلق اللاتوافقي الكلاسيكي يتعلق بحرّية المصدر. فالأسباب الجذرية لأفعالنا هادمة للحرية تحت افتراض الحتميّة.

الآن انظر في قلق اللاتوافقي الكلاسيكي فيما يتعلق بحرّية التفاوت. بافتراض أن تصرف الشخص دون عائق، النابع من رغباته، أمرٌ ضروري لكي يتصرف بحرّية، إلا أنه لا يكفي، كما سيجادل اللاتوافقي الكلاسيكي، إذا لم يكن بإمكان المرء إلا أن يتصرف وفق هذه الرغبات. هنا يعرب رودريك تشيشولم عن هذه النقطة (كان يناقش حالة قاتل كان محتمًا عليه أن يقوم بما قام به):

لأنه إذا كان الشيء الذي نقول إنه قام به حقًّا هو شيء مسبَّب عن اعتقاداته ورغباته، وإذا كانت هذه الاعتقادات والرغبات في الموقف المعني الذي صادف فيه أن يجد نفسه قد تسبب في القيام بالشيء الذي نقول إنه فعله، فإن هذا الشخص، نظرًا لأن اعتقاداته ورغباته قد تسببت في ذلك، لم يكن بإمكانه أن يفعل أي شيء آخر غير ما فعله تحديدًا (Chisholm, 1964، في Watson, 1982: 25).[1]

يهدف هذا الاعتراض اللاتوافقي الكلاسيكي إلى فرض عبء تقرير القدرة على التصرف بشكل مغاير في سياق حتمي على التوافقي. لكن، كما أوضحنا الخلاف للتو، يبدو أن حجة التوافقي الكلاسيكي على توافق القدرة على التصرف بشكل مغاير مع الحتميّة قد فشلت قطعًا، ولا يمكن للمرء أن يحلل الادعاءات المتعلقة بما يمكن للفاعل القيام به باختزالها إلى ادعاءات تتعلق بما سوف يفعله إذا اختار (أو أراد) اختيارًا مختلفًا.

هناك أطروحة لاتوافقيّة أخرى يمكن اعتبارها توازي الأطروحة التوافقيّة الكلاسيكية التي مفادها أن الإرادة الحرّة ليست إلا مشكلة زائفة لا تقوم إلا على سوء فهم وسوء استخدام للمصطلحات. كان تقييمنا لهذه التهمة التوافقيّة هو أنها ليست إلا صخبًا. هناك، على عكس ما زعم التوافقيون الكلاسيكيون، ألغازًا يمكن التعرف عليها بوضوح عن العلاقة التي بين الإرادة الحرّة والحتميّة. الموازي الطبيعي اللاتوافقي الكلاسيكي لتهمة المشكلة الزائفة هو اتهام جهود التوافقيين الكلاسيكيين لتأسيس أطروحاتهم على إظهار كيف تعمل حقًّا مصطلحات مثل «السبب» و«الإكراه»، وكذلك محاولتهم تحليل «يمكن can» باعتبارها «سوف would ...إذا if...»، بأنها «حيلة بائسة» تتحقق بـ «تلاعب تافه بالألفاظ» (Kant, 1788) -«مستنقع التهرب» (James, 1897). لندع التشبيهات

(1) في استخدام مفهوم السببيّة في هذا المقطع، يفترض تشيشولم أن السببيّة استلزامية أو حتميّة.

جانبًا، فحوى الاتهام الذي يلقي به اللاتوافقي الكلاسيكي هو أن محاولات التوافقيين لتحديد الحرية بتقديم تقارير معقدة عن مفهوم القانون، أو مفهوم السبب، أو عن كيف أن الإكراه أو الإجبار طريقان لدحض الحرية، كلها لا صلة لها بالنقطة البسيطة إلى حد ما التي تقول إن السمات الواضحة للحرية تبدو في تعارض ظاهري مع الادعاء البسيط أنه إذا كانت الحتميّة صحيحة فلن يكون هناك سوى مستقبل واحد ممكن فيزيائيًا.

في الواقع، هناك حجتان بسيطتان جدًا ظهرتا في أشكال مختلفة قليلًا على امتداد التاريخ الطويل للّاتوافقيّة. ولعلهما، معًا، السبيل الأفضل لتمثيل الأطروحات الأساسية للاتوافقيّة الكلاسيكية. وربما لا يُستغرب أن حجة منهما تُظهر اهتمامًا بحرّية التفاوت والحجة الأخرى تُظهر اهتمامًا بحرّية المصدر[1]. ولذلك، تأمل أولاً حجة التفاوت الأساسية للاتوافقيّة the Basic Leeway Argument for Incompatibilism (BLI):

1 - إذا تصرف شخص بإرادته الحرّة، فبإمكانه أن يتصرف بشكل مغاير لتصرفه الواقعي.

2 - إذا كانت الحتميّة صحيحة، فليس بإمكان أحد أن يتصرف بشكل مغاير لتصرفه الواقعي.

3 - إذن، إذا كانت الحتميّة صحيحة، فليس هناك أحد يتصرف بإرادته الحرّة.

والآن تأمل حجة المصدر الأساسية للاتوافقيّة the Basic Source Argument for Incompatibilism (BSI):

1 - يتصرف الشخص بإرادته الحرّة إذا كان هو فقط مصدره النهائي.

2 - إذا كانت الحتميّة صحيحة، فلا أحد يكون المصدر النهائي لأفعاله.

3 - ولذلك، إذا كانت الحتميّة صحيحة، فلا أحد يتصرف بإرادته الحرّة.

ومهما كان تقييمنا لهاتين الحجتين، ليس هناك سبب لنتهمهما بأن

(1) سوف يلاحظ القراء التشابه الشديد بين هاتين الصيغتين والصيغتين اللتين بحثناهما لصياغة مشاكل الإرادة الحرة في القسم 2.3، تحديدًا، الصيغتان F3 و F4 .

موردهما البديهي لا أصل له سوى التباسات محضة أو تلاعب مفاهيمي[1]. بقيت الحجتان (BLI) و (BSI)، أو بعض أشكالهما المختلفة، حتى يومنا هذا كطرق واضحة لتجسيد المواقف اللاتوافقيّة الرئيسة (ربما من الأفضل أن يُصنفا على أنهما تعبيران عن المواقف اللاتوافقيّة الرئيسة وليس على أنهما حجتان لها؛ فكما سوف نرى، هاتان العبارتان كما هما ليس لهما قوة كبيرة ضد التوافقيّة، و، كما قد يُقترح، لم يقصد بهما اللاتوافقيون ذلك). في الواقع، خلال بقية هذا الكتاب، سنستخدم من حين لآخر هاتين العبارتين كمعيار في سياق تقييم خلافات أعقد بين التوافقيين واللاتوافقيين.

3.4. اللاتوافقيّة الكلاسيكيّة والسببيّة الفاعلة

في القسم السابق، ناقشنا ثلاثًا من الأطروحات التوافقيّة الكلاسيكية الأربع المناقشة في هذا الفصل. في كل حالة استخدمنا الاعتراضات التي عليها لاكتشاف الموقف اللاتوافقي الكلاسيكي. وهناك أطروحة توافقيّة إضافية لم نناقشها بعد. وهي أطروحة أن اللاحتميّة غير متوافقة مع الإرادة الحرّة (ومع المسؤوليّة الأخلاقيّة). رغم أن نقاش الإرادة الحرّة مرتبط غالبًا بالمسألة المتنازع عليها عن توافق الإرادة الحرّة والحتميّة، كما وضّح التوافقيون الكلاسيكيون، إلا أن هناك أيضًا لغزًا حقيقيًا يتعلق بتقرير الإرادة الحرّة في ظل افتراض أن الحتميّة زائفة. ويصحّ الأمر نفسه في النقاش المعاصر؛ إذ بقي اللغز.

كيف يرد اللاتوافقي الكلاسيكي على هذا التحدي؟ هذا يعتمد على ما إذا كان اللاتوافقي الكلاسيكي يقصد الدفاع عن الإرادة الحرّة أم لا. فهؤلاء الذين كانوا متشككين في الإرادة الحرّة والمسؤوليّة الأخلاقيّة (مثل، سبينوزا، أو نيتشه) قد دافعوا عن شكل ما من أطروحة الحتميّة الصلبة أو عن موقف استحالي، وهكذا لم يكن عليهم ضغط حل هذه المشكلة. لكن اللاتوافقيين الكلاسيكيين الذين كانوا أيضًا مؤيدين لليبرتارية قد أجبروا

(1) انظر، مثلاً، رد سي. آ. كامبل المباشر على شليك، حيث يقترح أن تمييزات شليك بين القوانين السببيّة والقوانين المدنية الملزمة لا تفسد أبدًا الفكرة البسيطة التي مفادها أن الاستمرارية السببيّة غير المنقطة تستلزم أنه لا يمكن لأحد أن يتصرف بشكل مغاير. رغم هذا الشاغل البسيط؛ يعترض كامبل على تهمة المشكلة الزائفة التي يلقي بها شليك بأنه «لا مفر حقًا من أن مشكلة الإرادة الحرّة يجب أن تصاغ بالطريقة التي لا يتفق معها شليك" (Campbell, 1951، في Berofsky, 1966: 113).

على مواجهة هذا التحدي[1]. رغم أنه لم يكن في تاريخ الجدل الكلاسيكي حل عام وحيد لهذه المشكلة، إلا أن الرأي القائل بالإرادة الحرّة كان الأكثر شيوعًا، والحل الذي بقي إلى يومنا هذا مؤثرًا للغاية، هو الحل المستند إلى مفهوم السببيّة الفاعلة *agent causation*. هنا، سوف ننظر في الاستناد اللاتوافقي الكلاسيكي إلى السببيّة الفاعلة كسبيل لدفع تهمة أن الإرادة الحرّة غير متوافقة مع اللاحتميّة[2].

لتقييم الحل المقترح، من الأفضل أن نضع في اعتبارنا ثلاثة افتراضات خلفية على الأقل يتقاسمها إلى حد بعيد المشاركون في الجدل الكلاسيكي. أولًا، كان يُفترض أن العلاقة السببيّة تنطوي على نوع من الضرورة أو الحتميّة: إذا كان A يسبب B، فإن A يستلزم أو يحتم B. ثانيًا، يُفترض أيضًا أنه إذا وقع حدث دون سبب فإنه لا يمكن عدّه نتاجًا لتحكّم الفاعل. ثالثًا، التفسير الوحيد المرشح بمعقولية لوقوع الحدث -مع الأخذ في الاعتبار أن الأفعال أحداث- هو أن شيئًا ما يسبب الحدث. الآن، بوضع هذه الافتراضات الثلاثة في البال، تأمل الفقرة التالية لرودريك تشيشولم، حيث يستنبط أن الفاعلين يجب أن يكونوا أسبابًا لأفعالهم (الحرّة):

ربما لا حاجة للقول إن إسناد المسؤوليّة يتعارض أيضًا مع رأي غير حتمي يتعلق بالفعل -الرأي الذي مفاده أن الفعل، أو أي حدث ضروري للفعل، ليس مسبّبا على الإطلاق. إذا لم يكن الفعل -إطلاق النار- مسبّبا على الإطلاق، وإذا كان صدفويًا أو غير متوقع، بحيث يكون وقوعه مفاجئًا، فمن المفترض أنه لا أحد -ولا شيء- كان مسؤولًا عن الفعل. ولذلك يجب ألا يكون مفهومنا للفعل حتميًا أو غير حتمي. هل هناك أي احتمال آخر؟

يجب ألا نقول إن كل حدث متورط في الفعل هو مسبب بحدث آخر؛ ويجب ألا نقول إن الفعل هو شيء ما غير مسبب على الإطلاق. لذلك، فالاحتمال الباقي هو التالي، يجب أن نقول إن حدثًا واحدًا على الأقل من الأحداث المتورطة في الفعل يكون مسببًا، ليس بأي أحداث أخرى، وإنما

---

(1) سوف يجد القراء المهتمون بدراسة الكتابات المتعلقة بالحرية الليبرتاريّة في الحقبة الكلاسيكية أن نوع الحرية محل النقاش، الحرية الليبرتارية، يشار إليه بالحرية «المضادة للسببية contra-causal». التعبير نفسه غريب، لأنه يوحي بشيء ما غير مقصود بالتأكيد، وهو أن الحرية تتعارض مع ما يكون (في ظروف مختلفة؟) مسببًا. لكن معنى للمصطلح يُفهم فقط على أنه الفعل الحر أو الإرادة الحرّة غير المحتّمة سببيًا بأحداث سابقة. علمًا بأنه لم يعد يستعمل، وهو ما يجب أن يكون عليه الحال، نظرًا لمدى تضليله.

(2) جدير بالذكر أننا لن نناقش الحل الذي اقترحه كانط. لمناقشة رأيه، انظر Watkins (2005) و Pereboom (2006a).

بشيء آخر. وهذا الشيء لا يمكن إلا أن يكون الفاعل-الإنسان. إذا كان هناك حدث مسبَّب، ليس بأحداث أخرى، وإنما سبّبه الإنسان، فإن هناك بعض الأحداث المتورطة في الفعل ليست مسببة بأحداث أخرى. لكن إذا كان الحدث المعني مسبَّب عن الإنسان فإنه يكون مسبَّبا ولا يلزمنا أن نقول إن هناك شيء ما متورط في الفعل ليس مسبّبا على الإطلاق.
(Chisholm, 1964, in Watson, 1982: 27 -8)

كما يمكن للمرء أن يرى بوضوح، بناء على هذه الجملة الأخيرة، كان لدى اللاتوافقي الكلاسيكي، بالسببيّة الفاعلة، رد على تحدي التوافقيين. ليس من الضروري لفعل غير حتمي بالمعنى المتصل بالموضوع، بأن يكون نتاجًا لحدث سابق في تاريخ حتمي منكشف، أن يكون هذا الفعل عشوائيًا. فهذا الفعل يمكن أن يكون حرًّا، ونتاجًا لإمكانية الإرادة الحرّة، إذا سببه فاعل، لديه القدرة على بدء الأفعال التي لا تكون نتائج لأسباب الحدث السابق.

تتضمن السببيّة الفاعلة، كحل يقضي على تهمة أن اللاحتميّة غير متوافقة مع الإرادة الحرّة، مجموعة من الالتزامات الميتافزيقية الخلافية. أحدها أن من المطلوب أن يكون الأشخاص ذوو الإرادة الحرّة جواهر من نوع متميز عن أنواع الكيانات التي يمكن تفسير وجودها، وتاريخها، وسلوكها، بأسباب الحدث. أما الفاعلون الأحرار فيجب أن يكونوا أنواعًا من الأشياء لا يمكن تفسير وجودها أو اختزاله في أحداث. ويجب أن يكون لديهم قدرات على التسبب في الأحداث -الأفعال، على وجه الخصوص- بالموارد التي لا يقتضي وجودها التسبب في تلك الأحداث. هذا من شأنه أن يجعل الفاعلين الأحرار كيانات فريدة في نظام الأشياء، كيانات استثنائية في العالم الطبيعي. كما قال تشيشولم نفسه:

إذا كنا مسؤولين، وإذا كان ما أحاول قوله صحيحًا، فإن لدينا امتيازًا لن ينسبه البعض إلا لله: كل شخص منا، عندما يتصرف، هو محرك رئيسي غير محرَّك. في قيامنا بما نقوم به، نحن نسبب وقوع أحداث معينة، ولا شيء -أو لا أحد- يتسبب في جعلنا نسبب وقوع تلك الأحداث. (32)

في حين أن بقية النظام الطبيعي يمكن تفسيرها بالاستناد إلى تاريخ أحداث سببية، إلا أن الفاعلين الأحرار هم كيانات في العالم أصحاب قوى خاصة ومنزلة أنطولوجية لا يمكن إدراجهم بدقة في النظام الطبيعي الذي

يفسر بقية الواقع الزماني المكاني. يذكر تشيشولم هذه النقطة بصرامة فيقول:

هذا يعني، بمعنى صارم للغاية، أنه لا يمكن وجود علم موضوعه الإنسان. إذا فكرنا في العلم باعتباره اكتشاف القوانين الجارية، وإذا كانت عبارة القوانين تخبرنا بأي أحداث تسببها أنواع أخرى من الأحداث، فسوف تكون هناك أفعال بشرية لا يمكن تفسيرها بإدراجها تحت أي قوانين. (33)

في الفصل السابق (القسم 2.4)، من الاستراتيجيات الفلسفية التي ناقشناها كانت استراتيجية العزل، التي تحاول عزل السمات المهمة للصورة الظاهرة للحالة الإنسانية وبالتالي حمايتها من أي تحدٍّ من إطار الصورة العلمية. هنا، في كلمات تشيشولم لدينا مثال حيوي بصورة خاصة على هذه الاستراتيجية في محاولة لحماية الإرادة الحرّة.

قدّم استناد اللاتوافقيين الكلاسيكيين إلى السببيّة الفاعلة طريقة أنيقة لحل مشكلة تقرير الإرادة الحرّة في ظل افتراض اللاحتميّة. ومع ذلك قد جلب معه أعباءه الثقيلة. منها أنه يفترض مزاعم حول الحالة الإنسانية بعضها على الأقل من الراجح أنها غير صحيحة. لكن هناك مشكلات أخرى، في بنية مفهوم السببيّة الفاعلة. فمثلًا، إذا لم يكن الفاعلين أحداثًا أو لا تشكّلهم الأحداث، فعندما يتصرفون، ما علة تصرفهم؟ لماذا لا يتصرفون قبل ذلك بقليل أو بعده بقليل؟ يبدو أننا لا نستطيع من حيث المبدأ تحديد أي وقت يسبق الفعل الحر كان فيه حالة أو ظرف ما للفاعل يفسر تصرفه بالطريقة التي تصرف بها، حيث يمكن تفسير هذه الظروف بأسباب الأحداث السابقة. اعتُبرت هذه المشكلة وغيرها مضادة للسببية الفاعلة. وسوف نعود إلى هذه المسألة في الفصل العاشر عند بحث الاختلافات المعاصرة حول السببيّة الفاعلة.

3.5. تأمّلات في الجدل الكلاسيكيّ

نختم هذا الفصل بتأمل في مجموعة من الاعتبارات التي تساعد على تمييز الجدل الكلاسيكي، التي قد تغيرت بطريقة أو بأخرى إلى حد كبير.

أولًا، بالتركيز على تقرير التوافقيين الكلاسيكيين عن الفعل الإرادي

باعتباره تصرفًا بناءً على رغبات، أو مرادات، أو ميول لا يعوقها شيء، نجد أن هذه الصورة البسيطة للفعل والفاعلية تستخدم عناصر قليلة جدًا. في الواقع، تبدو الصورة بسيطة جدًا: ينتج الفعل بالرغبة، ربما مقترنة باعتقاد. ورغم أن هناك في كثير من الأحيان ذكر للاختيار أو القرار، إلا أنه ليس هناك شرح مفصل لماهية هذه العناصر النظرية للفعل. أما التطويرات المعاصرة فتستخدم عناصر أخرى، منها النيات والعلل. ويوجد حاليًا اهتمام أكبر بالبنية الداخلية لنفسية الفاعل الحر، فيما يتعلق بكيف يمكن أن تُوَجِّه خياراته نحو حالاته الداخلية.

ثانيًا، كان مفهوم السببيّة مقتصرًا على مفهوم وفقًا له تحتم الأسباب أو تستلزم آثارها. في الآونة الأخيرة، من المقرر كاحتمالية مفتوحة أن السبب قد ينتج أو يولد أثره دون أن يحتمه أو يستلزمه. ورغم أنه في وضع فعلي ينتج أثره، إلا أن الشروط الابتدائية نفسها قد لا تكون نفسها. بإقرار الجميع، هناك مجال هنا للتدقيق النقدي. لكن النقطة المهمة هي أنه قد سُلّم (ربما تحليليًا أو تعريفيًا فقط) بأن السبب يستلزم أو يحتم أثره. (درسنا هذه النقطة بإيجاز في القسم 1.4). وتعتمد أيضًا على هذا التفسير على الأقل بعض صيغ عدم التوافق المتنازع عليه بين الإرادة الحرّة واللاحتميّة. وكما سنوضح، من شأن مقاربة أكثر انفتاحًا لما يمكن أن تكون عليه السببيّة أن تفسح مجالًا للّيبرتاريين على عكس الفهم الأضيق.

ثالثًا، التهم الموجهة من كلا جانبي النقاش الكلاسيكي هي أقرب إلى الجدل مفرط الانفعال. اتهم التوافقيون الكلاسيكيون اللاتوافقيين بالوقوع في التباسات مفاهيمية بسيطة، واتهم اللاتوافقيون الكلاسيكيون التوافقيين بالتحايل -في الواقع، التحايل البائس. ساعدت الأعمال الأحدث لكل من التوافقيين واللاتوافقيين على توضيح أن الأطروحات الأغرب التي كثيرًا ما ينسبها كل طرف إلى خصمه هي في الغالب منسوبةٌ خطأً. الرأيان المتنافسان هما أطروحتان جديرتان بالاحترام، وليس أي منهما في وضع يمكّنه من أن يزعم بثقة كبيرة أن خصمه غافل ببساطة.

رابعًا، ربما المسألة الأكثر إثارة للجدل في النقاش الكلاسيكي، على الأقل عندما وصل إلى ذروته في منتصف القرن العشرين، قد بدت بالدليل في صالح اللاتوافقيّة الكلاسيكية. تحديدًا، كانت الاستراتيجية المشتركة على نطاق واسع بين التوافقيين الكلاسيكيين لتفسير حرية التصرف بشكل مغاير مخزية. كان

المشاركون في النقاش مقتنعين إجمالًا بأنه لا يمكن تحليل القدرة على التصرف بشكل مغاير بشروط مغايرة بسيطة وفقًا لها يتوقف التصرف المغاير الذي يقوم به الفاعل على أن يكون هناك سمة معينة له (إرادة أو اختيار ما) على غير ما كانت عليه.

خامسًا، افترض معظم التوافقيين الكلاسيكيين واللاتوافقيين الكلاسيكيين أن حرية المصدر وحرية التفاوت تلتقيان دائمًا، ربما كضرورة ميتافيزيقية، وربما فقط كأمر واقع. لكن في الكتابات المعاصرة، كما سنوضح، اختلاف كبير بين المنظّرين حول ما إذا كان يجب تقرير الإرادة الحرّة والمسؤوليّة الأخلاقيّة بحرّية المصدر فقط أم بالتشديد على حريّة التفاوت.

رغم أن كل النقاط الخمس المذكورة أعلاه تناقش كيف تغير المشهد الفلسفي، إلا أن هناك ثلاثة مؤثرات كبيرة بشكل خاص، وهي مهمة جدًا بحيث يستحق كل مؤثر اهتمامًا دقيقًا. سنكرس الفصول الثلاثة المقبلة للنظر في كل منها. يفحص الفصل الأول حجة النتيجة، وهي حجة قوية بالخصوص لاستنتاج أن الحتميّة غير متوافقة مع حرية التفاوت، أي، حرية التصرف بشكل مغاير. ويهتم الفصل الثاني بأطروحة هاري فرانكفورت التي مفادها أن الإرادة الحرّة التي تهم المسؤوليّة الأخلاقيّة ليست حرّية التفاوت وإنما حرّية المصدر. ويتعلق الثالث بإعادة تقييم ستراوسن لطبيعة المسؤوليّة الأخلاقيّة وممارساتنا لتحمل المسؤوليّة الأخلاقيّة. والنظر في هذا سوف يساعدنا في دراسة البدائل النظرية التي سوف يتضمنها فعليًا -مثلًا، إذا كان علينا أن نستنتج أنه لا أحد مسؤول أخلاقيًا، هل طبيعتنا البشرية تناسب فعلًا استنتاجًا كهذا؟

اقتراحات لمزيد من القراءة

ينبغي للمهتمين بالشخصيات التاريخية في الحقبة الحديثة أن يطلعوا على نصوص هيوم، وهوبز، ولوك، وريد، وكانط، وغيرهم، المقتبسة أعلاه. أما بالنسبة إلى كتابات الفلسفة التحليلية في النصف الأول من القرن العشرين، فالأوراق التالية تعد كلاسيكيات حقيقية:

Ayer, A.J. 1954. “Freedom and Necessity.” In *Philosophical*

Essays. New York: St. Martin's Press: 3-20.
Campbell, C.A. 1951. "Is Free Will a Pseudo-Problem?" *Mind* 60: 446 -65 .
Chisholm, Roderick. 1964. "Human Freedom and the Self." *The Lindley Lectures*. Copyright by the Department of Philosophy, University of Kansas. Reprinted in Watson, Gary, ed., 1982. *Free Will*. New York: Oxford University Press.
Edwards, Paul. 1958. "Hard and Soft Determinism." In Hook, Sidney, ed., *Determinism and Freedom in the Age of Modern Science*. London: Collier Books: 11725-.
Hobart, R.E. 1934. "Free Will as Involving Indeterminism and Inconceivable Without It." *Mind* 43: 1-27 .
Schlick, Moritz. 1939. "When is a Man Responsible?" In Schlick, M., *Problems of Ethics*. Upper Saddle River, NJ: Prentice-Hall: 143-56.
Smart, J.J.C. 1963. "Free Will, Praise, and Blame." *Mind* 70: 291-306.

وهناك تجميعات عديدة تحتوي على مقالات ممتازة وشاملة عن جدل الإردة الحرّة في الحقبة الكلاسيكية. وتشمل:

Honderich, Ted, ed., 1973. *Essays on Freedom and Action*. London: Routledge and Kegan Paul.
Hook, Sidney, ed., 1958. *Determinism and Freedom in the Age of Modern Science*. London: Collier Books.
Lehrer, Keith, ed., 1966. *Freedom and Determinism*. New York: Random House.

وقدم عدد من الفلاسفة كتبًا تعالج بعمق فكري الشخصيات التاريخية فيما يتعلق بجدل الإرادة الحرّة المعاصر. مثلًا، عن ديكارت، انظر:

Ragland, C.P. 2016. *The Will to Reason Theodicy and*

Freedom in Descartes. New York: Oxford University Press.

عن هيوم، انظر:

Russell, Paul. 1995. *Freedom and Moral Sentiment*. New York: Oxford University Press.

عن لوك، انظر:

Yaffe, Gideon. 2000. *Liberty Worth the Name: Locke on Free Agency*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

عن ريد، انظر:

Rowe, William. 1991. *Thomas Reid on Freedom and Morality*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
Yaffe, Gideon. 2004. *Manifest Activity: Thomas Reid's Theory of Action*. Oxford: Oxford University Press.

عن جدل الإرادة الحرّة في بريطانيا العظمى في القرن الثامن عشر، انظر:

Harris, James A. 2008. *Of Liberty and Necessity: The Free Will Debate in Eighteenth-Century British Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

4 النزاع حول حجّة النتيجة

the Consequence Argument

ننتقل في هذا الفصل إلى واحد من التأثيرات الثلاثة الأكثر أهمية على النزاعات المعاصرة حول الإرادة الحرّة، حجة النتيجة لصالح اللاتوافقيّة. قدم حجة النتيجة لأول مرة كارل جينيت (1966، انظر 1990)، ثم طوّرها بطرق مختلفة ديفيد ويجينز David Wiggins (1973) وبيتر فان إنواجن (1975, 1983)[1]. منذ ظهورها الأول، أصبحت الاعتبار الأكثر تأثيرا لصالح الأطروحة القائلة إن الإرادة الحرّة المفهومة كحرية تفاوت غير متوافقة مع الحتميّة. هنا تعبير بيتر فان إنواجن المحكم عن الحجة، المقتبس كثيرًا:

> إذا كانت الحتميّة صحيحة، فإن أفعالنا هي نتائج قوانين الطبيعة وأحداث الماضي البعيد. لكن ما يجري قبل أن نولد لا يؤول إلينا، وكذلك قوانين الطبيعة. إذن، نتائج هذه الأشياء (بما في ذلك أفعالنا الحالية) لا تؤول إلينا. (1983: 16)

هذا التعبير عن الحجة المصاغ صياغة ممتازة يغطي الكثير من التعقيد المثير للاهتمام، التعقيد الذي تناوله أنصار الحجة بتفاصيل رائعة. سوف نعود إلى هذا التعقيد لاحقًا في هذا الفصل. لكن قبل ذلك، من المفيد أولًا أن نتأمل ببعض من التفصيل في الحالة الديالكتيكية، التي سبقت دخول حجة النتيجة، للنقاش الذي كان بين التوافقيين الكلاسيكيين واللاتوافقيين الكلاسيكيين بشأن العلاقة بين الحتميّة وحرّية التفاوت.

سوف نكمل هذا الفصل على النحو التالي. في القسم 4.1، سنبدأ بتقييم الخلاف الذي بين التوافقيين الكلاسيكيين واللاتوافقيين الكلاسيكيين فيما يتعلق بالقدرة على التصرف بشكل مغاير كما فُهمت في أوائل الستينيات، قبل دخول حجة النتيجة. ثم في القسم 4.2 نخطو خطوة أولى في تحديد صيغة سهلة إلى حد ما (لنسخة من نسخ) حجة النتيجة. وسنتبع هذا

---

(1) اقترح عدد من الفلاسفة تحسينا مفيدا للحجة، منهم John Fischer, 1986, 1994; Ted Warfield, 2000; David Widerker, 1987; Alicia Finch 2013; and Carolina Sartorio 2015.

القسم بفحص الاستراتيجيات الأساسية التي استخدمها التوافقيون لمقاومة هذه الحجة، في القسم 4.3. ثم، في القسم 4.4، نعرض حجة النتيجة على مستوى متقدم. وفي القسم 4.5 سنبحث بحثًا نقديًا قاعدة الاستدلال الموجودة في (نسخة من نسخ) الحجة. وفي القسم 4.6 سننظر في بعض النزاعات الحديثة الأكثر إثارة للاهتمام بشأن صحة هذه الحجة.

4.1. نظرة على النزاع الكلاسيكي حول القدرة على التصرّف بشكل مغاير

يمكن تحديد التحليل المقترح من التوافقيين الكلاسيكيين للقدرة على التصرف بشكل مغاير تحديدًا تقريبيًا على النحو التالي:

يكون الفاعل قادرًا على التصرف بشكل مغاير، فقط في حالة أنه إذا أراد أن يتصرف بشكل مغاير، فإنه سيتصرف بشكل مغاير.

كما شرحنا في الفصل السابق (القسم 3.2) قدم التوافقيون هذا الاقتراح كطريقة لتحليل اختزالي للقدرات إلى شروط مغايرة للواقع. حيث أن صدق هذه الوقائع المغايرة عمومًا ليس مهدّدًا بصحة الحتميّة، فالهدف من هذا التحليل التوافقي هو تقديم إثبات صريح على أن القدرة على التصرف بشكل مغاير متوافقة من حيث المبدأ مع صحة الحتميّة. وكانت ضربة كبيرة لبرنامج التوافقيين الكلاسيكيين أن يُدحض تحليلهم المقترح دحضًا حاسمًا[1].

بالتأمل في هذا التاريخ، من المغري أن نبالغ في تقدير الموقف الديالكتيكي الذي اعتقده اللاتوافقيون الكلاسيكيون. تحديدًا، من المغري أن نظن، نتيجة لدحض التحليل التوافقي الكلاسيكي المقترح (الذي له جذور يعود تاريخها على الأقل إلى هوبز وهيوم)، أن الافتراض التلقائي default كان يقول إن من المرجح عقلًا بقوة أن القدرة على التصرف بشكل مغاير، ومن ثم حرية التفاوت، غير متوافقة مع الحتميّة. لكننا نعتقد أن هذا الظن غير صحيح. كيف ذلك؟ بداية، تجدر الإشارة إلى أن دحض حجة ما من حجج توافق الحتميّة والقدرة على التصرف بشكل مغاير، حتى لو كان دحضًا حاسمًا، لا يثبت في حد ذاته أن القدرة على التصرف بشكل مغاير غير متوافقة مع الحتميّة. فتفنيد تحليل التوافقيين الكلاسيكيين لا يثبت

(1) لن نعيد النظر التفصيلي هنا. انظر نقاشنا في القسم 3.2.

أنهم كانوا مخطئين في ادعاء أن القدرة على التصرف بشكل مغاير متوافقة مع الحتميّة. ربما فشلت حجتهم لهذه الأطروحة، لكن هذا لا يثبت أن أطروحتهم التوافقيّة في حد ذاتها كانت خاطئة.

ومع ذلك، عند هذه النقطة، قد يشير الناظر المحايد إلى أنه في حالة عدم وجود تقرير إيجابي معقول عن توافق القدرة على التصرف بشكل مغاير والحتميّة، فإن التوافقيين في وضع سيئ كما هو واضح. لماذا؟ لأن البداهة، على ما يبدو، تشير بقوة إلى أنه إذا كانت أفعال الفاعل حتميّة، فلا يمكن له أن يتصرف بشكل مغاير. إذا كان الماضي والقوانين يضمنان سببيًا ما يفعله الفاعل في لحظة معينة، فإن هذا سبب ظاهر للتفكير في أنه في هذه اللحظة لم يكن بإمكان الفاعل التصرف بشكل مغاير. إذا لم يكن لدى التوافقيين طريقة خاصة لتقرير القدرة على التصرف بشكل مغاير (مثل طريقتهم التحليلية الشرطية) لمواجهة التعارض الظاهر بين الحتميّة والقدرة على التصرف بشكل مغاير، فيبدو أن الموازين في النهاية تميل بشدة لصالح اللاتوافقيين.

يَغفل التقييم السابق للديالكتيك عن مزاعم أخرى بشأن الحتميّة ممكنة للتوافقيين، وهي مزاعم من شأنها أن تساعد في جعل أطروحة أن الحتميّة تتسق في النهاية مع امتلاك الفاعل القدرة (وكذلك الحرية) على التصرف بشكل مغاير أطروحة معقولة. لفهم الموارد المتاحة للتوافقي، فكّر في ماهية الحتميّة عندما تكون أطروحة شاملة عن العالم الطبيعي. مثلًا، فكر في مثال بسيط على خاصية نزوعية، مثل ذوبانية قطعة صلبة وجافة من الملح موضوعة في المملحة بلا تحريك لها. هذه المادة، الملح، تُفهم جزئيًا ليس فقط من حيث تركيبها الكيميائي، وليس فقط من حيث كيفية بقائها دون أن تذوب. وإنما تُفهم أيضًا من حيث الكيفية التي سوف تتصرف بها عندما توضع في الماء. في هذا المعنى، تكون ذوبانية الملح خاصية جهوية. إنها خاصية حول كمون أو إمكان العنصر المعني في ظل ظروف معينة. أو تأمل، مثلًا، في سلوك نبات مثل عباد الشمس ليلًا. نحن نفهم طبيعته، حتى أثناء الظلام، جزئيًا من خلال الطريقة التي نتوقع أن يتصرف بها استجابة لأشعة الشمس: فهو ينزع إلى اتباع مسار الشمس في السماء.

إذا انتقلنا إلى سلوك الحيوانات المتطورة، كالأسود مثلًا، نجد أن جزءًا من فهمنا لها هو أنها تمتلك قوى أو نزعات نشطة من أنواع مختلفة -نزعة

البحث عن الطعام، ونزعة الأكل، ونزعة حماية صغارها، ونزعة الهروب من الحيوانات المفترسة. ما يمكن للتوافقي قوله عند هذه النقطة هو أن هذه الكائنات قادرة، بمعنى لا يخالف فيه أحد، على التصرف بطرق ما في وقت معين قد لا تتصرف بها في الواقع. إذا كانت الحتميّة متوافقة مع العالم الطبيعي الذي يكون فيه لموضوعات عادية نزعات نحو التصرف بطرق مختلفة في شروط بديلة، ولعناصر أعقد، منها الحيوانات المختلفة، قوىً من هذا النوع العام، فمن المنطقي أن نفترض أن الحتميّة متوافقة مع قدرة مميزة للأشخاص، والقدرة على القيام بأشياء لا يقوم بها الشخص حاليًا (Moore, 1912). افترض أن لديك القدرة على التحدث باللغتين الإنجليزية والفرنسية. وأنت في مقهى في باريس، لكنك طلبت قهوتك وكعكتك الهلالية بالإنجليزية. وافترض أن صديقك يقول لك: «يمكنك أيضًا أن تطلب بالفرنسية!». في هذا السياق يبدو أن رفيقك على صواب في ما قاله بصرف النظر عن صحة الحتميّة من عدمها.

قد يقبل التوافقيون عند هذه النقطة أنه ليس لديهم أطروحة إيجابية حول كيفية تفسير هذه القدرة، أو قدرة الإرادة الحرّة، بطريقة تجعل من الواضح أنها في النهاية متوافقة مع الحتميّة. لكن عجزهم عن تقديم تقرير عن هذه الحقيقة المتعلقة بالطبيعة، عن طريق تحليل لهذه القدرة الفريدة، لا يبرر تبريرًا حاسمًا الاعتقاد بأن القدرة المعنية هي من حيث المبدأ غير متوافقة مع العالم الطبيعي المرتب بحيث تكون الحتميّة صحيحة. ما لم يرغب اللاتوافقيون في اقتراح أن الحتميّة غير متوافقة مع النطاق الواسع للنزعات، والقوى، والقدرات المماثلة لتلك التي ظهرت في بقية العالم الطبيعي، فإن لدى التوافقيين أسباب معقولة للبقاء على التزامهم بأطروحة أن قدرة الإرادة الحرّة، التي تُفهم على أنها القدرة على التصرف بشكل مغاير، متوافقة أيضًا مع الحتميّة.

في ضوء الملاحظات المذكورة أعلاه، ربما من الأفضل أن ننظر إلى النزاع حول حرية التفاوت بين التوافقيين واللاتوافقيين باعتباره نزاعًا في طريق مسدود أمام الطرفين نسبيًا. كان الطرفان قادرين على طرح اعتبارات معقولة لأطروحاتهما المضادة. ويبدو أنه لم يكن بمقدور أحد أن يقدم تحقيقًا محايدًا يساعد في حسم الأمور ليتبين أن جانبًا من الجانبين هو الأرجح عقلًا على الآخر. لذلك تأمّل، في هذا النزاع المتوازن، حجة التفاوت الأساسية اللاتوافقيّة (BLI):

1 - إذا تصرّف شخص بإرادته الحرّة، فبإمكانه أن يتصرف بشكل مغاير.

2 - إذا كانت الحتميّة صحيحة، فليس بإمكان أحد أن يتصرف بشكل مغاير لتصرفه الفعلي.

3 - إذن، إذا كانت الحتميّة صحيحة، فليس هناك أحد يتصرف بإرادته الحرّة.

عرضنا BLI في القسم 4.4 كحجة من الحجتين اللتين تجسدان مختلف الأطروحات الأساسية اللاتوافقيّة. بالنظر إلى النزاع محل النقاش الحالي، فإن حاصل النزاع بين التوافقيين واللاتوافقيين أنه نزاع على المقدمة الثانية من BLI.

ويبدو أنه لم يكن أمامنا هناك ما يحرك الجدل إلى الأمام.

من السهل الآن أن نشرح لم كان لحجة النتيجة مثل هذا التأثير القوي على جدل الإرادة الحرّة. قبل ظهورها في الديالكتيك، لم يكن لدى التوافقيين دليل على المقدمة الثانية من BLI وما كان يجب على اللاتوافقيين الاستناد إليه هو حكم بديهي ظاهري مفاده أن الحتميّة غير متوافقة مع القدرة على التصرف بشكل مغاير. ورغم أن هذا يمثل أساسًا مقنعًا مبدئيًا لصالح اللاتوافقيّة، إلا أنه حتى بعد سقوط التحليل الشرطي التوافقي، كان أمام التوافقيين مفهومًا معقولًا للقدرات الطبيعية يؤمن القدرة على التصرف بشكل مغاير حتى في سياق حتمي. ولكن، كما سيتضح قريبًا، حجة النتيجة هي في جوهرها حجة -مقنعة- للمقدمة الثانية من BLI. وهكذا، وفرت موردًا كبيرًا لدعم اللاتوافقيّة. وهي حتى يومنا هذا من أهم التأثيرات على جدل الإرادة الحرّة. وعليها يؤسس كثير من اللاتوافقيين المعاصرين زعمهم أن بعض نسخها صحيحة في نهاية الأمر. سننتقل الآن إلى عرض تمهيدي لحجة النتيجة بطريقة تتجاوز صيغة فان إنواجن لها كما نقلناها في بداية هذا الفصل.

4.2. صيغة حجة النتيجة

إن نسخة حجة النتيجة الـتي سننظر فيها الآن، نسخة جهوية تستشهد بنمط مقنع من الاستدلال المطبق على القضايا الجهوية حول

ماهية الضروري القوي *power necessary*[1].

يمكن فهم الـضروريّ القويّ باعتباره ما ليس في نطاق قوة الشخص تغييره. كما هو مطبق على القضايا الصحيحة، يتعلق الـضروري القوي بعجز Powerlessness الشخص عن التأثير في صحته. فأن نقول إن شخصًا ما ليس لديه قوة على قضية صحيحة هو أن نقول إنه لا يستطيع أن يتصرف بحيث تكون خاطئة. للتوضيح، ليس لأحد قوة على حقائق الرياضيات. أي، لا يمكن لأي أحد أن يتصرف بحيث تكون القضايا الرياضية الصحيحة خاطئة[2]. وبالتالي، فإن حقائق الرياضيات، لكل شخص، ضرورة قوية. بديهيًا، يمكن كشف نمط استدلالي صحيح، بالاعتماد على مقترحات متعلقة بماهية الضروري القوي، على النحو التالي:

إذا لم يكن للشخص قوة على ما إذا كانت حقيقة معينة تتحقق، وإذا لم يكن له قوة على ما إذا كان لهذه الحقيقة حقيقة أخرى كنتيجة لها، فلن يكون أيضًا لديه قوة على الحقيقة الناتجة.

يبدو أن العجز ينتقل من حقيقة واحدة إلى نتائجها. هنا مثال:

إذا لم يكن للاعب البوكر دياموند جيم Diamond Jim، الذي يحتفظ بزوجين فقط، قوة بشأن حقيقة أن كالاميتي سام Calamity Sam يسحب سلسلة منتظمة straight flush، وإذا كانت السلسة المنتظمة تهزم الزوجين ونسلّم أيضًا بأن جيم ليس لديه قوة على هذا، فالمترتب على ذلك هو أن جيم ليس لديه قوة على حقيقة أن السلسلة المنتظمة لسام تهزم زوجي جيم.

هذا النمط الاستدلالي العام يُطبَّق على أطروحة الحتميّة لنحصل على حجة قوية للّاتوافقيّة. تتطلب الحجة افتراض أن الحتميّة صحيحة، وأن حقائق الماضي وقوانين الطبيعة ثابتة. وفي ضوء هذه الافتراضات، إليك مخططًا تقريبيًا ومبسّطًا للحجة:

(1) ما هي «القضية الجهوية»؟ للقراء الذين قد يستفيدون من شرح تمهيدي موجز لهذه المسألة، يرجى الاطلاع على للملحق الأول في نهاية هذا الفصل قبل إكمال القراءة.

(2) مفهوم الضروري القوي قد تطور على يد كارل جينيت (1980, 1983)، وأقره جون مارتن فيشر (1994). في صياغة حجة النتيجة، استخدم عدد من الفلاسفة طرائق مختلفة قليلًا، مثل الطريقة المتخذة من تعبير «لا خيار في ما إذا..» أو «...لا يؤول إلى المرء» أو «...لا مفر منه لأحد». هذه التفاصيل ليست مهمة بالنسبة لمستوى الحل الذي طرحناه في مناقشتنا في هذا الفصل.

1 - لا أحد لديه قوة على حقائق الماضي البعيد وقوانين الطبيعة.

2 - لا أحد لديه قوة على حقيقة أن الماضي البعيد مع قوانين الطبيعة يتضمنان أن هناك مستقبلًا واحدًا فريدًا (أي، لا أحد لديه قوة على حقيقة أن الحتميّة صحيحة).

3 - إذن، لا أحد لديه قوة على حقائق المستقبل.

وفقًا لحجة النتيجة، إذا كانت الحتميّة صحيحة، فلا أحد في أي وقت لديه أي قوة على تغيير ما يأتي به مستقبله. بافتراض أن الإرادة الحرّة تتطلب القدرة على التصرف بشكل مغاير (حرية التفاوت)، إذن، في ضوء حجة النتيجة، لا تتوافق الإرادة الحرّة مع الحتميّة.

سنقدم الآن نسخة أدق من نسخ هذه الحجة. يتضمن شرحنا للحجة ثلاث خطوات: الأولى، عرض الصيغة المنطقية للافتراضات التي تظهر في الحجة؛ الثانية، إظهار المبدأ الاستدلالي الذي تستخدمه الحجة؛ الثالثة، تطبيق المبدأ الاستدلالي على حجة معينة للاتوافقيّة.

أولًا، انظر إلى الصيغة المنطقية للافتراضات الظاهرة في الحجة. تعبر الصيغة المنطقية «Ns,t(p)» عن قضية صيغتها هي: «إنها لضرورة قوية على شخص ما، s، في الزمن t، أن تكون القضية p صحيحة»، وسوف نعامل هذه الصيغة التعبيرية على أنها مرادفة لـ «p صحيحة، وs ليس حرًّا في التصرف بحيث يكون الحال أنه، إذا تصرف s على هذا النحو، لن تكون p صحيحة».

ثانيًا، تستخدم نسخة حجة النتيجة التي سوف نبحثها مبدأً (أو قاعدة) استدلاليًا، الذي هو نسخة معدلة جهويًا من حجة بسيطة تتخذ صورة القياس الاستثنائي:

1 - p

2 - p → q

3 - إذن، q

مثلما يسمح لنا القياس الاستثنائي أن نستنتج q من القضيتين p،

و p تستلزم ماديًا q ‏(p → q)، تسمح لنا النسخة الجهوية باستنتاج أن q ضرورة قوية على شخص في زمن ما من القضيتين: p ضرورة قوية على شخص في زمن ما، وأنه لضرورة قوية على شخص ما في زمن ما أن تكون q نتيجة لـ p. ويمكن تمثيل صيغة الحجة كما يلي:

1 - $N_{s,t}(p)$

2 - $N_{s,t}(p \to q)$

3 - إذن، $N_{s,t}(q)$

وهناك صيغة أخرى شائعة من الصيغ الرمزية لتمثيل التعبير السابق لتلك القاعدة الاستدلالية، وهذه الصيغة هي:

$$N_{s,t}(p), N_{s,t}(p \to q) \vdash N_{s,t}(q)$$

باللغة العادية نقرأ نمط الاستدلال كالتالي:

1 - p متحققة، و s ليس حرًّا في التصرف بطريقة إذا تصرف بها فإن p لن تتحقق.

2 - p تتضمن q، و s ليس حرًّا في التصرف بطريقة إذا تصرف بها، فإن تضمن p لـ q لن يتحقق.

3 - إذن، q تتحقق، و s ليس حرًّا في التصرف بطريقة إذا تصرف بها لن تتحقق q.

هذه القاعدة الاستدلالية الجهوية تعرف باسم انتقال العجز *Transfer of Powerlessness*، أو فقط الانتقال. ويدعم هذا الانتقال تطبيقات له تثبت قوته المنطقية. فمثلًا، بالتطبيق على المثال الموضح أعلاه، إذا كان من الضروري القوي بالنسبة لدياموند جيم، خلال لعبه البوكر وامتلاكه لزوجين فقط، أن كالاميتي سام يسحب سلسلة منتظمة، وإذا كان من الضروري القوي بالنسبة إلى دياموند جيم أن السلسلة المنتظمة تهزم الزوجين، فمن الضروري القوي أيضًا بالنسبة لدياموند جيم أن السلسلة المنتظمة التي سحبها كالاميتي سام تهزم زوجي جيم.

ثالثًا، بإمكاننا الآن تطبيق مبدأ الاستدلال الانتقالي لصالح اللاتوافقيّة. لبناء حجة النتيجة اللاتوافقيّة، يلزم ثلاث مقدمات. المقدمة الأولى تتضمن مبدأ ثبات الماضي. وتنص على أنه لا أحد يمكنه تغيير حقائق الماضي المتعلقة بوضعه الحالي. أما المقدمة الثانية فتتضمن مبدأ ثبات القوانين. وتنص على أنه لا أحد يمكنه تغيير قانون من قوانين الطبيعة. وتدعونا المقدمة الثالثة لافتراض أن الحتميّة صحيحة -فهي تنص على أن حقائق الماضي وقوانين الطبيعة يستلزمان مستقبلًا واحدًا فريدًا.

هنا، إذن، كيف تتجلى حجة النتيجة. اعتبر أن (p&l) ترمز إلى القضيتين التاليتين معا: (p) تحقق حقائق الماضي، و(l) تحقق قوانين الطبيعة. وباعتبار مبدأي ثبات الماضي وثبات القوانين كمعطى، فإنه يمكن للمرء أن يقول عن جمعهما (p&l) أنه ضرورة قوية بالنسبة إلى أي شخص. وهذا يعني، أنه بالنسبة إلى أي شخص، s، فإن s لا يكون حرًّا في أي زمن، t، للتصرف بطريقة، إذا تصرف بها ستكون القضايا التي تصف الماضي بالنسبة إلى t، أو تلك القضايا التي تعبر عن قوانين الطبيعة، خاطئة[1] Ns,t (p&l). هذه هي المقدمة الأولى للحجة.

المقدمة التالية،(f→ (p&l))، هي تعبير عن أطروحة الحتميّة، وهي أن القضايا التي تصف الماضي وقوانين الطبيعة (p&l) تتضمن ماديًّا أن هناك مستقبل واحد فريد (f). ومثلما أن ثبات القوانين والماضي ضرورة

---

(1) نحن هنا نبسط من خلال افتراض أنه لا إشكال في الجمع بين الضروري القوي فيما يتعلق بالماضي والضروري القوي فيما يتعلق بالقوانين في مقدمة واحدة تتعلق بالضروري القوي فيما يتعلق بالماضي والقوانين. وهذا الفعل مثير للجدل. فأن نقول عن الضروري القوي أن الضرورة القوية المتعلقة بقضية أولى، p، والضرورة القوية المتعلقة بقضية ثانية، q، تولدان بشكل مشروع عطف p و q، هو أن نقول إن الضرورة القوية لها خاصية التكتيل المنطقية. إذا كانت الضرورة القوية تكتلية، فإن مبدأ (Np&Nq) يتضمن بصرامة أن N(p&q)صحيحة. لكن خاصية التكتيل مراوغة ويبدو أنها لا تنطبق بشكل صحيح على جهويات أخرى، مثل الالتزام. افترض أن جوان Joan ملزمة بلقاء جون على الغذاء ظهيرة يوم الخميس. دع التأشير جانبًا، ولنمثل إلزامها بـ O(r). وافترض أيضًا أن جوان ملزمة بلقاء طبيب في نفس الوقت وفي مكان مختلف في نفس اليوم. ولنرمز إلى ذلك بـ O(r). إذن، من الدقيق أن نصف التزامي جوان بالعطف التالي: O(s) & O(r). لكن هل على جوان التزام واحد هو ((O(r&s)) بأن تقابل جون على الغذاء وتذهب لموعد الطبيب، الذي هو التزام مستحيل فيزيائيًا أن توفي به، نظرًا لأنه ليس بإمكانها أن تكون في مكانين مختلفين في نفس الوقت؟ لا على ما يبدو، على الأقل إذا كان أحد القيود المفروضة على الالتزام هو أنه ليس من المستحيل فيزيائيًا أن تلتزم به. (انظر أيضًا ملحق هذا الفصل، حيث وضحنا فيه أن الاحتمالية المنطقية أيضًا لا تكون تكتيلية).

إذا كانت الضرورة القوية، كحال مفهوم الالتزام، ليست تكتلية، فإن للمقدمة الأولى لحجة النتيجة كما صغناها هنا ربما تكون غير مشروعة. فربما الضروري القوي فيما يتعلق بالماضي، والضروري القوي فيما يتعلق بقوانين الطبيعة، لا يسمحان باستنتاج الضروري القوي فيما يتعلق بعطف للماضي وقوانين الطبيعة. إذا كان الأمر كذلك، فإنه يمكن إكمال نسخة ممكنة النجاح لحجة النتيجة فقط بإدخال مقدمات منفصلة للضروري القوي المتعلق بالقوانين والضروري القوي المتعلق بالماضي. (علاوة على ذلك، كما جادل بعض النقاد، إذا اتضح أنه يمكن للمرء أن يستنتج التزامًا بالتكتل من مبدأ الانتقال الاستدلالي، فإن هذا أيضًا يؤدي إلى خلق مشكلات).

قوية بالنسبة إلى أي شخص في أي زمن، فكذلك أطروحة الحتميّة، بافتراض أنها صحيحة[1]. وبالتالي، فإن المقدمة الثانية لحجة النتيجة هي أنه لأي شخص، S، لا يكون S حرًّا في أي زمن، t، للتصرف بطريقة إذا تصرف بها لن تكون أطروحة الحتميّة صحيحة [$Ns,t((p\&l) \rightarrow f)$]. من هاتين المقدمتين وبمبدأ الانتقال، ينتج أنه بالنسبة إلى أي شخص، S، لا يكون S حرًّا في أي زمن، t، للتصرف بطريقة إن تصرف بها فالمستقبل الفعلي، f، لن يتحقق $Ns,t\ (f)$. وصوريا، يمكن تمثيل الحجة كما يلي:

1 - $Ns,t\ (p\&l)$

2 - $Ns,t\ ((p\&l) \rightarrow f)$

3 - إذن، $Ns,t\ (f)$

قدمنا جهوية الضروري القوي للتو أعلاه بتوضيح أنه من الأفضل أن نفهمه على أنه يؤشر index لأشخاص ولأوقات. بالمعنى الدقيق، هذا صحيح. لكن حيث إن في حجة النتيجة كان المقصود تطبيق الادعاءات على أي كائن (متناهٍ finite)، يمكن إسقاط التأشير بأمان كطريقة لتبسيط الحجة لا إشكال فيها. وبالتالي، نحن نقدم هذا التبسيط:

1 - $N\ (p\&l)$

2 - $N\ ((p\&l) \rightarrow f)$

3 - إذن، $N\ (f)$

وفقًا لحجة النتيجة، في ضوء أنه لا يمكن لأي شخص أن يغير الماضي أو قوانين الطبيعة، وبافتراض أن الحتميّة صحيحة، وبالتالي كل أفعال الشخص هي نتائج للماضي وللقوانين، إذن لا يمكن لأحد أن يغير المستقبل الذي هو نتيجة للماضي والقوانين باعتبار صحة الحتميّة. ومن

(1) هنا أيضًا بسطنا الأمر. سوف نتعامل على أنه من البديهي أنه إذا كانت الأطروحة الميتافيزيقيّة للحتميّة صحيحة، فإنها ضرورة قوية. وسوف نتجاوز تفاصيل منطقية مزيدة. تعبر القضية الثانية للحجة التي نقدمها هنا عن قوة ضرورية فيما يتعلق بصدق شرط مادي: $N((p\&l) \rightarrow f)$. لكن، كما أوضحنا (في القسم 1.4)، الأفضل أن نفكر في الحتميّة كحقيقة ضرورية ميتافيزيقيًا تتعلق بحال العالم (بافتراض أن الحتمية صحيحة). أي، الحتميّة هي أطروحة أن $\square\ (p\&l) \rightarrow f$. لكن لأغراضنا الحالية، يمكننا أن نفهم $((p\&l) \rightarrow f)$ باعتبارها نتيجة منطقية للقضية $\square\ (p\&l) \rightarrow f$، ثم ننظر في الضروري القوي فيما يتعلق بهذه النتيجة المنطقية.

ثم لا أحد يمكنه أن يتصرف بغير الطريقة التي يتصرف بها -لا أحد لديه حرية تفاوت.

ربما يكون من الأفضل أن نفهم قوة حجة النتيجة على أنها تعبير عن ادعاء حول ما يجب أن يكون صحيحًا إذا كان الشخص، في عالم حتمي، قادرًا على التصرف بشكل مغاير. كي يصح ذلك -أي، كي يكون استنتاج حجة النتيجة خاطئًا- لا بد أن يكون الشخص قادرًا على جعل وقائع الماضي وقوانين الطبيعة كاذبة. لكن، كما يجادل اللاتوافقي، من غير المعقول أن نعتقد أن قوى الفاعلية التي يمتلكها الشخص مهما كانت تتضمن هذه القدرات. وبالتالي، وفقًا لحجة النتيجة، إذا كانت الحتمية صحيحةً فلا أحد حرٌّ في أن يتصرف بغير الطريقة التي يتصرف بها.

4.3. استراتيجيات لمقاومة حجة النتيجة

طُعن في صحة حجة النتيجة بطرق عديدة؛ هنا نركز على الاعتراضات الثلاثة الأكثر تأثيرًا. الأول، التشكيك في ادعاء أن الشخص غير قادر على التصرف بطريقة مختلفة عن الماضي. الثاني، التشكيك في افتراض أن الشخص غير قادر على التصرف بحيث تكون القوانين مختلفة عما هي عليه. ويزعم الاعتراض الثالث أن مبدأ الاستدلال الذي تقوم عليه الحجة -مبدأ الانتقال في النسخة التي عرضناها للتو- غير صحيح، وبالتالي لا يمكن للمرء أن يخلُص إلى الاستنتاج المطلوب المتصالح مع اللاتوافقية حتى إذا كانت مقدمات حجة النتيجة صحيحة كلها. أدّت كل هذه المحاولات الثلاث إلى الشغل المعاصر الأكثر تطورًا في مشكلة الإرادة الحرّة[1].

4.3.1. تحدي ثبات الماضي

كما ذكرنا في القسم السابق، تقوم المقدمة الأولى لحجة النتيجة،(p&l) N، على مبدأين، مبدأ ثبات الماضي ومبدأ ثبات القوانين. نبحث أولًا مبدأ ثبات الماضي، الذي ينص على أنه لا يمكن لشخص أن يغير الماضي. كيف

(1) للاطلاع على معالجة شاملة لهذه المشكلات، انظر فيشر Fischer (1994، الفصل 2-6: 23-130). في تفصيل هذا القسم، سوف نعتمد بشدة على تقييم فيشر لهذه المسائل.

يمكن للتوافقي أن ينكر هذا بشكل معقول؟ يبدو من غير المعقول أننا قد نكون قادرين على التصرف في الحاضر بحيث يكون الماضي مختلفًا. لكن ضع في اعتبارك الفرق بين فاعل لديه القدرة على التصرف بحيث يغير الماضي، وفاعل لديه القدرة على التصرف بطريقة إذا تصرف بها فإن الماضي يكون مختلفًا -يرسم ديفيد لويس هذا التمييز (1981). قد تكون القدرة المذكورة أولًا فكرة غريبة. لكن القدرة الأخيرة ربما تكون أسهل قبولًا.

دعونا نميز بشكل عام (وليس تطبيقًا على مبحث ثبات الماضي فقط) بين هذين المفهومين للقدرة. المفهوم الأول هو مفهوم أقوى للقدرة، والثاني مفهوم أضعف للقدرة. ولنطلق عليهما القدرة السببيّة (CA) والقدرة الواسعة (BA)[1]. تنص القدرة السببيّة على أن:

(CA): للشخص قدرة ما على إحداث شيء ما، p، فقط في حالة وجود مسار عمل بحيث يكون الشخص قادرًا على القيام بفعل كهذا، وإذا قام به، فسوف يتسبب في أن يكون الحال أن p تتحقق.

وتنص القدرة الواسعة على أن:

(BA): للشخص قدرة ما على إحداث شيء ما، p، فقط في حالة وجود مسار عمل بحيث يكون الشخص قادرًا على القيام بهذا الفعل، وإذا قام به، فستتحقق p.

هذان المفهومان للقدرة، CA و BA، يمكن توظيفهما لفهم كيف يمكن للتوافقي أن يقاوم إما مبدأ ثبات الماضي أو مبدأ ثبات القوانين. يفترض الموقف التوافقي قيد النظر الحالي مفهوم الـ BA على أنه مطبق على علاقة الفاعل الحر بالماضي. عندما يفسّر ثبات الماضي على أن المقصود هو BA، فقد يقترح التوافقي أن المبدأ زائف وأن القدرة المعنية لا يمكن تصديقها لكن لا إشكال عليها.

لتوضيح الفرق بين CA و BA، انظر أولًا ما هو مطلوب من الفاعل كي يتصرف بشكل مختلف (هنا لا يتعلق الادعاء بقدرة الفاعل على التصرف بطريقة مختلفة عن الطريقة التي تصرف بها). فمثلًا: إذا كان ماكينا يرقص في الريفيرا الفرنسية الآن، فسيكون أكثر ثراءً مما هو عليه. بالتأكيد لا

(1) لمناقشة مفيدة لهذين المفهومين للقدرة وكيف يظهران بأكثر من طريقة مقاومين لحجة النتيجة، انظر Kapitan (2002)، وسنعتمد على معالجته في ما يلي.

يعني هذا الادعاء (على الأقل مع عدم افتراض أن ماكينا يتمتع بمهارات في الرقص) أنه إذا ذهب إلى الريفييرا الفرنسية من أجل الرقص، سيصبح بالتالي أكثر ثراءً. (لا عاقل يدفع مالًا ليرى رقص ماكينا!) وإنما المقصود فقط أنه إذا ذهب إلى هناك لرقص التانجو، فلا بد أنه امتلك سلفًا أموالًا أكثر بكثير لتمويل مغامرته.

الآن، خذ مثالًا يدور حول ادعاء القدرة، وهو مثال قدمه جون فيشر (1994: 80-2): كل صباح عند الساعة التاسعة، يبحث ملاح خبير توقعات الطقس ليعرف طقس ذلك اليوم. وإذا كان الطقس معتدلًا عند الظهيرة، سوف يبحر. وإذا لم يكن كذلك سوف يبقى على اليابسة. في يوم ما، عند الظهيرة، علم الملاح مبكرًا، في التاسعة صباحًا، أن طقس هذا اليوم سيكون فظيعًا. ومن ثم بقي على اليابسة. لكن، قد يظن المرء (بعيدًا عن التأملات المتعلقة بجدل الإرادة الحرّة تمامًا)، أنه قادر على الإبحار في الظهيرة. ولمَ لا يكون كذلك؟ فهو لا بأس به. إنه بصحة جيدة، وذو عقل سليم، وليس مسحوزًا أو مخدوعًا. هو يحقق كل متطلبات الإبحار. ويذكر فيشر أن حقيقة عدم إبحاره ليست دليلًا على أنه لا يستطيع الإبحار -أي خارج نطاق قوته أن يقوم بهذا. لكن ما الذي نفهمه بأمان إذا مارس، حين ذاك، قدرته على الإبحار وأبحر فعليًا في ذلك الوقت، في الظهيرة؟ حسنًا الجواب المعقول هو أنه لو كان يبحر في ذلك الوقت، فبإمكاننا أن نستنتج أن توقع الطقس في التاسعة صباحًا كان يشير إلى جو معتدل.

بوضع مثال فيشر في الاعتبار، دعونا نحمل هذا إلى حجة النتيجة، وننظر في موارد التوافقي في ضوء هذه الأنماط العادية من أنماط الاستدلال حول الأفعال وممارسات القدرة فيما يتعلق بالماضي. يريد التوافقي أن يقاوم حجة النتيجة وأن يقول إن في اللحظة التي تصرف فيها الفاعل الحر، حتى لو كان محتمًا عليه سببيًا أن يتصرف كما تصرف، كان الفاعل يحتفظ بالقدرة على التصرف بشكل مختلف. حقيقة أنه لم يمارس هذه القدرة ليست سببًا كافيًا لاستنتاج أنه غير قادر على ممارستها (تمامًا مثلما كان الملاح قادرًا على الإبحار حتى عندما لم يبحر). لو مارسها، وتصرف بطريقة مغايرة نتيجة لذلك، ستكون بعض سمات الماضي السابق لتصرفه مختلفة أيضًا. ربما كان الفاعل يريد، قبل قيامه بتصرفه مباشرة، أمرًا آخر غير ما أراده في الواقع، أو يعتقد أمرًا ما مختلفًا عما اعتقده في الواقع. لكن عندما يتصرف الفاعل على النحو الذي وقع فعلًا، فلن يعود بإمكانه أن يتصرف بشكل مختلف.

وفقًا لهذا الاعتراض الأول، لا يحتاج التوافقي أن يقول إنه بالنسبة لفاعل محتَّم سببيًا أن يتصرف بطريقة مغايرة، فإن بتصرفه بطريقة مغايرة سوف يتسبب في جعل ماضي عالمه الفعلي مختلفًا -أي القدرة بالمعنى CA. كل ما يحتاج التوافقي أن يقوله هو الـ BA، المفهوم الأضعف للقدرة -وبالتالي إذا تصرف الفاعل بطريقة مغايرة، فإن الماضي سيكون مختلفًا.

4.3.2. مقاومة ثبات القوانين

الآن ننتقل إلى مبدأ ثبات القوانين، الذي ينص على أن الفاعل لا يمكنه أن يغير قوانين الطبيعة. يهدف الاعتراض الثاني إلى مقاومة هذا المبدأ، واقتراح أن هناك معنى لكوننا لدينا القدرة على التصرف بحيث يكون قانونًا ما من قوانين الطبيعة كاذبًا. يبدو القول إن بإمكان الفاعل أن يكذب قانونًا من قوانين الطبيعة معارضًا للبداهة مثل ادعاء أن شخصًا ما يمكنه أن يغير حقائق الماضي. لكن من خلال الاستشهاد مرة أخرى بالتمييز بين القدرة الواسعة والقدرة السببيّة، سعى التوافقيون إلى جعل هذا الاعتراض معقولًا.

من طرق تنفيذ هذه الاستراتيجية تقديم تقرير محدد عن قوانين الطبيعة. مثلًا، قد يجادل التوافقي بتقرير هيوم الذي مفاده أن قانون الطبيعة يُختزل إلى انتظامات بين أحداث[1]. في العوالم التي تكون فيها الحتميّة صحيحة، سوف تكون القوانين التي تعكس هذه الانتظامات من نوع يستلزم، مع حقائق الماضي، كل حقيقة متعلقة بكل الأزمان اللاحقة. لاحظ أنه، على هذا الرأي، إذا كان تاريخ العالم مختلفًا عما هو عليه، ربما ستظهر انتظامات مختلفة في الطبيعة. وحينئذ تكون قوانين الطبيعة المختلفة هي «الـ»قوانين الطبيعية. قد يشير التوافقي أولًا إلى أن للإنسان القدرة السببيّة على جعل قانون طبيعي صحيح مغاير خاطئًا. لا يمكن للفاعل أن يبدئ تغييرًا ما في قوانين الطبيعة من خلال قيامه بفعل ما بحيث تكون القوانين ومن ثم الانتظامات التي تعكسها، في وقت قيامه بالفعل وبعده، مختلفة عما هي عليه بفعله هذا. لكن لا يزال للفاعل القدرة الواسعة على التصرف بشكل مختلف عن الشكل الذي تصرف به،

(1) قد يعبر البعض عن هذا بالقول إن قوانين الطبيعة «تابعة supervene» للوقائع السببيّة الحاصلة في الواقع. (للتوضيح، إذا كانت X تتبع Y، فإن X تعتمد على Y، لكن لا تعتمد Y على X. ويمكن إدراك هذا على النحو التالي: لا يمكن أن يكون هناك تغيير في X دون تغيير في y؛ لكن من الممكن أن يكون هناك تغيير في Y دون أن يكون هناك تغيير في X).

وإذا تصرف بهذه الطريقة البديلة، فإن قوانين الطبيعة الجارية في الواقع لن تتحقق. ستظهر انتظامات أخرى في هذا التاريخ السببي البديل. لكن الفاعل لن يكون سبب هذا التغير؛ وإنما سيكون تصرفه هذا نتيجة لحقيقة سابقة مفادها أن القوانين كانت مختلفة قليلًا عن أي وقت مضى.

افترض أن كابتن أهاب Captain Ahab اختار في هذا العالم الفعلي أن يأكل سمكًا على العشاء، لكن قبل اختياره هذا مباشرة، فكّر في أكل اللحم بدلًا من السمك. (تخيل أن السمك واللحم قد عرضا عليه وسُمح له باختيار أحدهما فقط). افترض أيضًا أنه كان محتمًا سببيًا أن يختار أكل السمك لا اللحم. في العالم الفعلي، كما سوف تتجلى الأمور، هناك انتظامات متضمنة للأحداث التي تقع قبل تفكره واختياره أكل السمك. وفقًا لتقرير هيوم، سوف تُعتبر هذه الانتظامات قوانين. ومع ذلك، إذا اختار كابتن أهاب أن يأكل اللحم، فإن الانتظامات وبالتالي القوانين ستكون مختلفة. وعلى وجه التحديد، سوف يكون هناك انتظامات مختلفة وبالتالي قوانين مختلفة تتضمن أحداثًا وقعت قبل تفكره واختياره أكل السمك مباشرة. الآن، في العالم الفعلي، كما تجلت الأمور في الواقع، لم يكن لدى الكابتن أهاب القدرة على التسبب في جعل قانون طبيعي فعلي لا يتحقق. لكن لديه القدرة الواسعة على اختيار أكل اللحم لا اختيار السمك (الخيار الذي اختاره في الماضي!)، وإذا اختار أن يأكل لحمًا، فإن قوانين الطبيعة المتحققة في العالم الفعلي لن تتحقق. وعلى وجه التحديد، سيكون هناك قانون مختلف قد حكم ما حدث قبل اختياره أكل اللحم مباشرة. ومن ثم، حيث إن لديه القدرة على اختيار أكل اللحم أيضًا في العالم الذي اختار فيه في الواقع أكل السمك، فبالتالي لديه القدرة الواسعة على التصرف بحيث لا يتحقق القانون الطبيعي الذي هو متحقق في العالم الفعلي.

هذا النوع من الردود التوافقية على حجة النتيجة، الذي قدمه أولًا ديفيد لويس، أصبح يُعرف بتوافقية المعجزة المحلية *local miracle compatibilism* (Lewis, 1981, 1979). لا تقول توافقية المعجزة المحلية (LMC) أن فاعلًا حرًا في عالم حتمي، W1، لديه القدرة السببية على خرق قانون ما من قوانين الطبيعة، أي أن يسبب معجزة. وإنما تدعي توافقية المعجزة المحلية فقط أن الفاعل في W1 لديه القدرة الواسعة على التصرف بحيث إن قانونًا فعليًا من قوانين الطبيعة لا يكون قانونًا طبيعيًا. إذا تصرف الفاعل بشكل مختلف في عالم ممكن آخر، W2، فبالنسبة للقوانين في العالم *W1*، سوف تحدث معجزة محلية في W2. أي أن الفاعل الحر

في عالم حتمي لديه القدرة على التصرف بشكل مختلف عما تصرف به، لأنه، إذا تصرف بشكل مختلف، فإن قوانين الطبيعة، السابقة مباشرة لتصرفه، ستكون مختلفة قليلًا عما هي عليه. من المهم التأكيد على أن مسار الفعل البديل في العالم W2 سوف يقتضي معجزة فقط بالنسبة لقوانين العالم الفعلي (W1). إذا تصرف الفاعل التصرف البديل في W2، ستتحقق مجموعة أخرى من القوانين في W2. لن يكون هذا انتهاكا[1]. إن توافقيّة المعجزة المحلية استفزازية، لكنها ليست غير معقولة بوضوح، وقد نالت عن حق احترام العديد من الفلاسفة أصحاب الفكر الجاد[2].

4.3.3. تحدي مبدأ الانتقال

تتعلق المحاولات السابقة لإثبات أن حجة النتيجة غير سليمة بالطرق المختلفة التي تؤدي إلى زيف المقدمة الأولى للحجة (أي، لا أحد لديه أي قدرة على تغيير الماضي وقوانين الطبيعة). المقاربة الثالثة هي تنحية المناقشات المتعلقة بثبات الماضي والقوانين جانبًا ومحاولة إثبات أن المقدمات لا تؤدي بشكل صحيح إلى الاستنتاج. أي، هذه المقاربة تسعى إلى تقويض المبدأ الاستدلالي الذي يسمح لنا باستنتاج العجز عن التصرف بشكل مغاير من العجز عن تغيير الماضي والقوانين.

قدم مايكل سلوت Michael Slote (1982) طعنًا من هذا النوع. وتتمثل استراتيجيته في إظهار أن مبدأ الانتقال:

$$Ns,t(p), Ns,t(p \rightarrow q) \vdash Ns,t(q)$$

يفشل لأن الضرورة القوية انتقائية في الاستدلالات التي تجيزها. تكون الجهوية انتقائية إذا كانت الاستدلالات التي تجيزها مقصورة على حالات أو مجالات معينة ولا يمكن تعميمها على النحو المطلوب وفقًا للمبادئ

(1) للمساعدة على تحديد إلى أي مدى يكون مفهوم المعجزة المحلية هنا غير قابل للجدل، فكر في الأمر بهذه الطريقة. على هذه المقاربة التوافقيّة، على افتراض أن الحتميّة صحيحة، في هذا العالم الفعلي، في كل سيناريو يكون فيه الفاعل الحر يتصرف بالطريقة التي تصرف بها، فإن عددًا من المعجزات المحلية يحدث فعليًا! لكن هي فقط معجزات بالنسبة للقوانين المختلفة عن القوانين التي تسري في هذا العالم. هي فقط معجزات بالنسبة للقوانين المتحققة في العوالم المحتملة -لا الفعلية- التي يتصرف فيها الفاعل بشكل مختلف عن الشكل الذي تصرف به في هذا العالم الفعلي.

(2) للاطلاع على توافقيين آخرين مطورين لاستراتيجية لويس الأساسية، انظر هورجان Horgan (1985) وفايفلين (2013).

الاستدلالية السليمة المستخدمة للوصول إلى صيغ حجّية سليمة.

قس على حالة المعرفة. افترض أن رينيه يعرف أن جاسندي Gassendi أعزب، ويعرف أنه، إذا كان جاسندي أعزب، فإنه غير متزوج. في ضوء نمط استدلالي مثل الانتقال، يبدو من الصحيح أن نستنتج أن رينيه يعرف أن جاسندي غير متزوج. المبدأ الذي كان يمكن استنتاجه من حالات مثل معرفة رينيه بجاسيندي يسمى مبدأ انغلاق المعرفة Closure of Knowledge تحت التضمين المعروف («الانغلاق» اختصارًا). ويمكن تمثيل مبدأ الانغلاق بطريقة تماثل بنيويًا مبدأ الانتقال على النحو التالي:

1 - Kp

2 - $K(p \to q)$

3- إذن، Kq

لكن بقدر ما قد يبدو أن الاستدلال المتعلق بمعرفة رينية معقولًا، رأى بعض الفلاسفة، وسلوت من بينهم، أن استنتاجات من هذا النوع غير جائزة بشكل عام، وبالتالي لا يكون الانغلاق صحيحًا. وتحديدًا، هم اقترحوا أن نوع المثال التالي غير صحيح:

1 - يعرف رينيه أنه يجلس على كرسي.

2 - يعرف رينيه أنه إذا كان جالسًا على كرسي، فإنه ليس مصابًا بهلوسة شديدة.

3 - إذن، يعرف رينيه أنه ليس مصابًا بهلوسة شديدة.

يستشهد المتشككون الإبستمولوجيون بنسخة (نسخة القياس الاستثنائي) من هذا النمط الاستدلالي (أي، $\sim Kq, K(p \to q) \vdash \sim Kp$)، للتفكير على النحو التالي:

1 - لا يعرف رينيه أنه ليس مصابًا بهلوسة شديدة.

2 - يعرف رينيه أنه إذا كان جالسًا على كرسيه، فإنه ليس مصابًا بهلوسة شديدة.

3 - إذن، رينيه لا يعرف أنه يجلس على كرسيه.

لكن، إذا كان هذا الاستنتاج غير صحيح، فإنه لا يترتب على فشل رينيه في معرفة أنه ليس تحت تأثير هلوسة شديدة أنه لا يعرف أنه يجلس على كرسيه. وبالتالي، رغم أنه لا يعرف أنه ليس تحت تأثير هلوسة شديدة، إلا أن عدم معرفته لا يكذّب المنزلة الإبستمولوجية لاعتقاده المتعلق بالعالم الخارجي أنه يجلس على كرسي. ومع ذلك، فالحيلة هي تقديم تقرير مقنع عن سبب كون هذا النوع من الاستدلال الظاهر في حجة التشككيين غير صحيح. (وهذا أمر لن نبحثه هنا).

بالمثل، تطبيقًا على الانتقال، في حين أن في بعض الأحيان يؤدي عجز متعلق بحقيقة واحدة وكذلك تضميناتها إلى عجز متعلق بحقيقة متضمنة، إلا أن السؤال هو: هل يلزم أن يكون ذلك دائمًا؟ أو هل الانتقال انتقائي مثل الانغلاق كما يعتقد سلوت؟[1] فكرة سلوت الرئيسة هي أن مفاهيم مثل عدم إمكان الفرار *unavoidability*، أو، كما ناقشنا، الضرورة القوية، بالغة التأثر بالسياقات بحيث تسمح انتقائيا فقط بنوع الاستدلال الذي نجده في حجة النتيجة. دعنا نكمل بفكرة عدم إمكان الفرار، لأن هذه الفكرة هي التي يدرسها سلوت. بناءً على اقتراحه، عندما نقول إن شيئًا ما لا مفر منه بالنسبة لشخص، فإننا نضع في بالنا السياقات الانتقائية التي تكون فيها الحقائق المختصة بعدم إمكان الفرار مستقلةً عن فاعلية الشخص أو متجاوزة لها (Slote, 1982: 18). على سبيل المثال، لا يمكن لباراك أوباما الفرار من أن قيصر قد عبر نهر الروبيكون. لا شيء يتعلق بفاعليته -أي ما يمكن له فعله- يمكن أن يغير حقيقةً كهذه. لكن عند مناقشة مجموعة من التصرفات التي يمكن لأوباما أن ينفذها، عندما يكون سليم العقل، وصحيح الجسد، وليس تحت قهر، وغير مخدوع، فإنها، بالنسبة إليه، في حدود قدرته بوضوح ومن ثم يمكن تجنبها. الاقتراح هو أن الاستنتاجات ذات النمط الانتقالي لا تنجح عندما تتعلق بجوانب فاعلية الشخص، أو على الأقل عندما لا يتعلق الأمر بعدم وجود خلل معين أو اعتلال في الفاعلية، مثلًا عندما يكون الفاعل متأثرًا للغاية برغبة إدمانية.

لاحظ أنه في الاستنتاج المحتج به في حجة النتيجة يُحدّد عدم إمكان الفرار أو الضروري القوي بأنه انتقال من سياقٍ يكون فيه المفهوم، كما سيقول سلوت،

(1) اقترح سلوت (1982) ودانيال دينيت (1984) أن جهوية الضرورة القوية ذات عنصر إبستمولوجي من النوع الذي يُزعم أنه يعمل في «الانغلاق». ومن ثم، تصيب infect الانتقائية الجهوية للضرورة المعرفية جهويةَ الضرورة القوية بطريقة مماثلة.

مطبقًا بتناسب، وسياقٍ لا يكون فيه المفهوم كذلك. ولشرح زعمه، افترض أنه تأكّد أنه عندما اختار أوباما بحرّية أن يبقى في مكتبه ويواصل عمله، كان حرًّا في ذلك الوقت في التصرف بشكل مغاير، حيث يمكنه التنزه في حدائق البيت الأبيض مع بناته (وافترض أن الحتميّة صحيحة). هنا، كما قد يرى سلوت الأمر، فإنه رغم أن القضايا التالية صحيحة بالفعل:

1- إنه أمرٌ لا مفر منه بالنسبة إلى باراك أوباما أن حقائق الماضي وقوانين الطبيعة (p&l) كما هي عليه في الواقع؛ و:

2- إنه أمر لا مفر منه بالنسبة إلى باراك أوباما أن (p&l) تتضمن أنه الآن يبقى في مكتبه ويعمل بدلًا من التنزه مع بناته،

إلا أن القضية التالية زائفة:

3- إنه أمر لا مفر منه بالنسبة إلى باراك أوباما أن يبقى في مكتبه وأن يعمل بدلًا من التنزه مع بناته.

في حجة النتيجة، تذكر المقدمة الأولى اعتبارات لا علاقة لها بفاعلية الشخص -حقائق قبل ولادته- وقوانين الطبيعة، وتذكر المقدمة الثانية حقيقة متعلقة بما يتضمنه الماضي والقوانين، أي، تضمنهما أن الشخص يقوم بالفعل المعني. يُزعم أن هذه الحقائق لا يمكن للفاعل الفرار منها، لكن يُستنتج من هذا، بناءً على مبدأ يشبه مبدأ الانتقال، أن الفعل المعني لا يمكن بالنسبة إلى الفاعل أن يفر منه. إن هذا، في اقتراح سلوت وتوافقيين آخرين (مثل، Dennett, 1984; Mele, 1995, 2006b)، استخلاصٌ غير مشروع لاستنتاجات لاتوافقيّة عن عدم إمكانية الفرار من الادعاءات المعقولة بشأن عدم إمكانية الفرار.

4.3.4 تحدٍّ أخير

في السنوات الأخيرة تحدى جوزيف كامبل Joseph Campbell (2007, 2008, 2010) الصيغة المعيارية للاعتبار الأساسي الذي استخدمته حجة النتيجة كتعارض بين كون الفعل مرادًا بحرّية وصحة الحتميّة السببيّة. يقوم اعتراض كامبل على هذه الحجة على افتراض مشروط مفاده أن الفاعل لديه ماضٍ بعيد -ماضٍ سابق لميلاده- ومن ثم لا يُظهر أن الفعل الحر غير

متوافق مع الحتميّة في حد ذاتها. لا تخبرنا الحجة شيئًا عن العوالم الحتميّة التي لا يكون فيها للفاعل ماض بعيد.

نريد أن نذكر ردّين على هذا الاعتراض. تدافع أليشيا فينش Alicia Finch (2013) عن حجة النتيجة ضد كامبل باقتراح أن ديناميكية الحجة يمكن تقييدها بزمن حياة الفاعل، وبالتالي تتجنب الحاجة إلى ماض بعيد. مفتاح دفاعها هو معقولية أطروحة العبور الزمني *the trans-temporality thesis*، التي وفقًا لها يستلزم تنفيذ الفاعل لفعل حرّ أن يؤول إليه في وقت سابق تنفيذ الفعل في الوقت اللاحق. وتتمثل استراتيجية فينش في اقتراح أنه في الحالات المستهدفة، لا تكون القوانين وحالة العالم في وقت سابق تؤول إلى الفاعل، وإذا كانت الحتميّة السببيّة صحيحة، فصفة عدم أيلولة الأمر إلى الفاعل هذه تنتقل إلى الفعل الذي يحدث في وقت لاحق.

ترد كارولينا سارتوريو Carolina Sartorio (2015) على كامبل بالدفاع عن الرأي القائل إن الاعتبار اللاتوافقي الصحيح ليس عدم توافق الإرادة الحرّة مع الحتميّة السببيّة في حد ذاتها، وإنما كون الإرادة الحرّة والأفعال الحرّة محتمين سببيًا بعوامل تتجاوز تحكم الفاعل، ولا يعالج اعتراض كامبل هذه الأطروحة. ونعتقد أن سارتوريو على صواب في هذا. إن اعتراض كامبل وهذين الردين، في اعتقادنا، مهمان وعميقان.

4.4 . حجة النتيجة: صياغة أدق

ننتقل الآن إلى صياغة أكثر تقدمًا لحجة النتيجة، النسخة الجهوية التي طورها فان إنواجن (1983: 93-5)[1]. وهدفنا في هذا القسم هو شرح هذه الصياغة الأدق والتعليق التفصيلي الذي سيكون مفيدًا لفهم بعض المناقشات الفنية حولها. في القسم 4.5 سنبحث أحد التحديات الرئيسة للحجة المصاغة على هذا النحو. وربما يرغب الطلاب المبتدئون تجاوز هذا القسم والقسم الذي يليه. وقد وضعنا هذين القسمين لأن بعض المهتمين

(1) للاطلاع على مجموعة من الصيغ والمناقشات المتقدمة، انظر:
Fischer, 1983, 1986, 1994; Ginet, 1966, 1980, 1990; Kapitan, 2002; Lamb, 1977; McKay and Johnson, 1996; O'Connor, 1993, 2000; van Inwagen, 1975, 1983, 2002; Widerker, 1987; Wiggins, 1973.

ببحث هذه الموضوعات قد يستفيدون من عرض تقني أكثر شمولًا. لكن في نظرنا، الاعتراضات الأكثر أهمية على حجة النتيجة قد ناقشناها بالفعل: وهي تحدي مبادئ ثبات الماضي وثبات القوانين. وسوف نقدم في القسم 4.6 تقييمنا النهائي لهذه التحديات.

إن الحجة، كما يقول فان إنواجن، تستشهد بقاعدتين استدلاليتين (94). القاعدة الأولى سماها قاعدة ألفا، α. وهي تنص على أنه من حقيقة أن p ضرورية يمكن للمرء أن يستنتج أنه لا أحد لديه، أو كان لديه في أي وقت مضى، الخيار بشأن صحة p من عدمها -أي إن p ضرورة قوية[1]:

$$\alpha: \Box p \vdash Np$$

القاعدة الثانية تشبه القاعدة التي قدمناها أعلاه، التي تسمى قاعدة الانتقال. ويسميها فان إنواجن قاعدة بيتا، β، ويمكن تمثيلها كما يلي:

$$\beta: Np, N(p \rightarrow q) \vdash Nq$$

أي، من حقيقة أنه لا أحد لديه، أو كان لديه في أي وقت مضى، الخيار بشأن صحة p من عدمها، وأنه لا أحد لديه، أو كان لديه في أي وقت مضى، الخيار بشأن ما إذا كانت p تتضمن q، يمكن للمرء أن يستنتج بشكل صحيح أنه لا أحد لديه، أو كان لديه في أي وقت مضى، الخيار بشأن صحة q من عدمها. ثم، يدخل فان إنواجن (94) أسماء لهاتين القضيتين الرئيسيتين. الاسم الأول، P_0، هو لقضية تعبر عن حالة كاملة للعالم الفعلي في لحظة ما في الماضي البعيد. والاسم الثاني، L، هو لقضية تفصل قوانين الطبيعة. وأخيرًا، يستخدم P لتسمية قضية متعلقة بحالة فعلية ما من حالات الأمور في لحظةٍ ما لاحقة. يختار فان إنواجن قضية العفو عن ريتشارد نيكسون عن أي جريمة ارتكبها حينما كان رئيسًا للولايات المتحدة (5-94)، وسنواصل معه التعامل مع هذه القضية على أنها P.

الآن، يترتّب على كون الحتميّة صحيحة أن من الضروري ميتافيزيقيا أن P متضمنة في مجموع P_0 و L، وهذا الاستلزام يمكن صياغته على

(1) في حين أننا اخترنا استخدام مفهوم الضروري القوي كما هو محدد أعلاه (القسم 4.2)، يمضي فان إنواجن مستخدما تعبير «لا خيار فيه». ومعنى هذين التعبيرين ليس مترادفًا، لكننا سنواصل هنا كما لو أن التعبير الذي فضله فان إنواجن والجهوية التي اتخذها منه هما نفس التعبير والجهوية اللذان نستخدمها في هذا الفصل.

النحو التالي (5-94):

$$\square ((P_0 \& L) \rightarrow P)$$

وهناك افتراضان آخران، مبدأ ثبات الماضي ومبدأ ثبات القوانين، كما هما مطبقان على Po و L، يسفران عن المقدمات الموجودة في الحجة. يُعبر عن كل منهما باستخدام عامل الضرورة القوية «N»:

NP_0 (لا أحد لديه، أو كان لديه في أي وقت مضى، الخيار حول صدق P_0 من عدمه).

NL (لا أحد لديه، أو كان لديه في أي وقت مضى، خيار حول صدق L من عدمه).

يقدم فان إنواجن هاتين الضرورتين القويتين على حدة، وليس كمقدمة واحدة $N(P_0\&L)$، على عكس طريقتنا أعلاه (في القسم 4.2).

لعل القراء قد لاحظوا أن في صياغتنا السابقة، أبقينا على أنه من البديهي أنه إذا كانت الأطروحة الميتافيزيقيّة الحتميّة صحيحة، فإنها ضرورة قوية لأي شخص[1]. أي أننا بدأنا، في القسم 4.2 ، بهذا الافتراض:

$$N((p\&l) \rightarrow f)$$

وبالقيام بذلك، لم نقدم أي حجة لصالحه. لكن مع قاعدة فان إنواجن α، وتطبيقها على القضية أعلاه المتعلقة بالعفو عن نيكسون، فإن القضية ذات الصلة التي يمكن استخلاصها هي:

1 - $\square ((P_0\&L) \rightarrow P)$

2 - إذن، $N ((P_0\&L) \rightarrow P)$ من قاعدة α

كما شرحنا سابقا (القسم 1.4)، الحتميّة هي أطروحة تتضمن ضرورة ميتافيزيقيّة. فإذا كانت الحتميّة صحيحة، فإن من الضروري ميتافيزيقيًا أن $((P_0\&L) \rightarrow P)$، بمعنى أن الماضي وقوانين الطبيعة يستلزمان كل الحقائق الأخرى المتعلقة بما يحدث في هذا العالم. تجيز القاعدة α استنتاج الضروري

(1) انظر الهامش رقم 6 أعلاه لصياغة أكثر حذرًا.

القوي لـ $(P_O\&L) \rightarrow P)$ من ضرورتها الميتافيزيقيّة[1].

تجدر الإشـارة إلى أن القضيتين NP_0 و NL تختلفان عن القضية $N((P_O\&L) \rightarrow P)$ من حيث أنهما لا يُستنتجان، بقاعدة α، من قضية تتضمن ضرورة ميتافيزيقيّة. أي أن حجة النتيجة لا تسير تحت افتراض أن وقائع الماضي أو القوانين الطبيعية حقائق ضرورية ميتافيزيقيا. وهذا هو ما يجب أن يكون، لأن - بدون افتراضات ميتافيزيقيّة خاصة مزيدة غير لازمة لتحديد أطروحة الحتميّة - من الأفضل اعتبارها حقائق عرضية وغير ضرورية[2]. وبالتالي، تستمر الحجة تحت افتراض أنه، رغم أن هذه الحقائق، P_O و L تحديدًا، ليست سوى حقائق عرضية وغير ضرورية، إلا أنها ضرورة قوية بالنسبة لأي شخص، أو، كما يعبر فان إنواجن، لا أحد لديه، أو كان لديه في أي وقت مضى، خيار فيها.

نبحث الآن صياغة إنواجن للحجة بكاملها. وفي قيامنا بذلك، لاحظ مرة أخرى أننا نتعامل مع P على أنها قضية العفو عن ريتشارد نيكسون بشأن أي جرائم ارتكبها عندما كان رئيسًا للولايات المتحدة، وتذكر أن

---

(1) تنبيه هنا: في نسخة فان إنواجن للحجة، كما هو موضح أدناه، لا تنطلق الحجة من الخطوة (1) إلى الخطوة (2) كما وضحناه في هذا المخطط. وإنما، قبل تطبيق قاعدة α، تجرى عملية منطقية وسيطة في سبيل صياغة الخطوة الأولى. ثم تُطبق قاعدة α على الصياغة. سنشرح الدافع وراء هذه الخطوة الإضافية بعد عرض الحجة. لاحظ أيضًا أنه، بالمعنى الدقيق للكلمة، ما ينتج من $(P_O\&L) \rightarrow P) \square$ وقاعدة α ليس أن من الضروري القوي أن يصح بالضرورة أن P تتضمنها $P_O\&L$. (هنا نوضح بالتفصيل النقطة المشار إليها في الهامش 6 أعلاه). بمعنى، أننا لا نحصل على القضية التالية:

$N[\square((P_O\&L) \rightarrow P]$

هذه القضية الأقوى سوف تُستنتج من قاعدة استدلالية أقوى. لنطلق عليها قاعدة α القوية:

قاعدة α القوية: $\square p \vdash \square Np$

وتنص هذه القاعدة الأقوى على أنه يترتب على حقيقة أن قضية ما ضرورية، أنه لا أحد لديه، أو كان لديه فيما مضى، خيارًا بشأن ما إذا كانت هذه القضية ضرورية. الآن، هذه القاعدة الاستدلالية الأقوى ربما تكون معقولة مثل القاعدة α. ومع ذلك، ليست هي القاعدة المستخدمة في الحجة التي نبحثها حاليًا. أما بالنسبة لقاعدة α، فكل ما تسمح لنا باستنتاجه من $(P_O\&L) \rightarrow P) \square$ هو أن الشرط المادي التالي، $P \rightarrow (P_O\&L)$، بكون ضرورة قوية. أي:

$N((P_O\&L) \rightarrow P)$

بالطبع هذا الشرط المادي هو نتيجة منطقية للشرط الجهوي $(P_O\&L) \rightarrow P) \square$. ويعبر الشرط الجهوي عن ضرورة ميتافيزيقيّة أو ضرورة منطقية بالمعنى الأوسع. لكن ينبغي تحذير القراء من سوء فهم ما تقول به الحجة، بالتحديد. فمثلًا، لا يُفترض في هذه الحجة أنه لضرورة قوية لشخص ما أن الأطروحة الميتافيزيقيّة للحتميّة صحيحة - أي أنه لا يُفترض أنه لضرورة قوية أن يتضمن الماضي والقوانين بالضرورة مستقبلًا واحدًا فريدًا. ولا يُدّعى في الحجة أنه لضرورة قوية لأي شخص، فيما يتعلق بواقعة معينة، مثل أن نيكسون قد عُفي عنه، أن من الضروري ميتافيزيقيا أن الواقعة متضمنة بالقوانين وبالماضي. كل ما تدعيه هو أنه لضرورة قوية لأي شخص فيما يتعلق بأي واقعة معينة هو أن هذه الواقعة (مثلًا، P، أن نيكسون قد عُفي عن جرائمه التي ارتكبها وهو في منصبه) متضمنة ماديًا بوقائع الماضي والقوانين $(P_O\&L)$.

(2) هذه النقطة شرحناها في القسم 1.5.

الرئيس الذي خلفه، جيرالد فورد، هو من عفا عنه.

1 - $\Box((P_O \& L) \rightarrow P)\Box$ افترض أن الحتميّة صحيحة وافترض P

2 - $\Box(P_O \rightarrow (L \rightarrow P))\Box$ طبّق المنطق على الخطوة (1)

3 - $N(P_O \rightarrow (L \rightarrow P))$ طبّق قاعدة α على الخطوة (2)

4 - NP_O أدخل المقدمة: مبدأ ثبات الماضي

5 - $N(L \rightarrow P)$ طبق القاعدة β على الخطوتين (3) و(4)

6 - NL أدخل المقدمة: ثبات القوانين

7 - إذن، NP طبّق القاعدة β على الخطوتين (5) و(6)

إذا كانت الصيغة الجهوية أعلاه لحجة النتيجة صحيحة، وإذا كانت الحتميّة صحيحة، فلا أحد، بمن في ذلك جيرالد فورد، لديه أي خيار حول ما إذا كان نيكسون قد عُفي عن جرائمه خلال منصبه. ونفس الأمر ينطبق على أي فعل يقوم به أي شخص. باختصار، إذا كانت هذه الحجة سليمة، فحينئذ إذا كانت الحتميّة صحيحة، فلا يمكن لأحد أن يتصرف بشكل مغاير، وبالتالي لا أحد لديه حرية تفاوت.

باستثناء ثانوي واحد، يجب أن يجعل نقاشنا السابق كل خطوة في الحجة أعلاه واضحة. هذا الاستثناء هو الخطوة من (1) إلى (2). سبب كون هذه الخطوة صحيحة هو أنها مستمدة من منطق أساسي. الخطوتان (1) و(2) متكافئان منطقيًا، والبدائل المتكافئة منطقيًا في حجة ما جائزة[1]. لكن المهم هو أن نفهم لمَ نقوم باستبدال الصيغة (1) بالصيغة (2) قبل تطبيق القاعدة α. السبب هو أن الصيغة (2) تسمح بإدخال NP_0 عند الخطوة (4) كمقدمة منفصلة، وكذلك إدخال NL عند الخطوة (6) كمقدمة منفصلة، وليس مقدمة واحدة صورتها $N(P_O \& L)$. وإلا، إذا

(1) بالنسبة لأولئك الذين ليسوا على دراية بالمنطق المستخدم هنا، فالطريقة الأسهل لنرى أن $\Box (P_O \& L) \rightarrow P)\Box$ و $(P_O \rightarrow (L \rightarrow P)\Box$ متكافئان منطقيًا هي أن نفكر في الشروط المطلوبة لجعل القضايا غير الجهوية صحيحة $(P_O \& L) \rightarrow P)$ و $(P_O \rightarrow (L \rightarrow P))$، والشروط المطلوبة لجعلها زائفة. وبفعل ذلك، سوف يرى المرء أنها الشروط نفسها بالضبط، وأنهما متكافئان منطقيًا كذلك. الآن افترض أن معامل الضرورة الجهوية يحافظ على هذه العلاقة.

طبقنا القاعدة α على الخطوة (1)، وليس الخطوة (2)، فالطبيعي أن تُعرض الحجة كما يلي:

1- $\Box((P_0\&L) \rightarrow P)$ افترض أن الحتميّة صحيحة وافترض P

2- $N((P_0\&L) \rightarrow P)$ طبّق قاعدة α على الخطوة (1)

3- $N(P_0 \rightarrow L)$ أدخل المقدمتين، مبدأ ثبات الماضي والقوانين

4- إذن، NP طبق القاعدة β على الخطوتين (2) و(3)

مشكلة المضي قدمًا بهذه الطريقة هو أن أسباب اعتقاد أن الماضي ثابت بالنسبة إلى شخص ما قد تختلف عن أسباب اعتقاد أن القوانين ثابتة بالنسبة إلى شخص ما. أو على أي حال، لا يجب افتراض أن الأسباب هي نفسها ومن ثم يمكن جمعها في ادعاء واحد يتعلق بالضروري القوي[1]. صحيح أن المرء قد يحاول أن يجادل انطلاقًا من NP_0 ليصل إلى $N(P_0\&L)$ بمزيد من الخطوات. لكن صياغة فان إنواجن المتازة تمكّن المرء من تجنب هذه التعقيدات. (ربما الأمر كذلك. وربما تخفي هذه الصياغة التعقيدات بطريقة غير مشروعة. هذا أمر سنبحثه في القسم التالي).

4.5. تحقيق القاعدة β والسعي إلى نسخة محسّنة

بعد أن عرضنا نسخة فان إنواجن لحجة النتيجة، سنركز الآن على دور القاعدة β في الحجة. لاحظ أن القاعدة β لا تظهر كخطوة في الحجة (الخطوات من (1) إلى (7)). وإنما كقاعدة استدلال تهدف إلى تبرير الانتقالات التي بين الخطوات أو جعلها جائزة منطقيًا - في حالتنا، الانتقال إلى الخطوة (5) من الخطوتين (3) و(4)، والانتقال إلى الخطوة (7) من الخطوتين (5) و(6).

تأمل مرة أخرى في الصياغة التي قدمها فان إنواجن لحجة النتيجة من حيث أنه لا يؤول إلينا ماهية قوانين الطبيعة وماهية الماضي، وكيف بناء على هذه الاعتبارات أن يكون الحال أنه لو كانت الحتميّة صحيحة، فإن ما نقوم به الآن لا يؤول إلينا. بدأنا الفصل باقتباس هذه الصياغة.

---

(1) انظر الهامش 5 أعلاه للمشاغل المتعلقة باستنتاج $N(P_0\&L)$ من NP_0 و NL، التي ذات علاقة بفكرة أن الضرورة القوية ("N") تكتيلية.

والفكرة التي تربط هذه الأحكام -التي تجعل الانتقال من العجز عما يتعلق بالماضي والقوانين إلى العجز عما يتعلق بأفعالنا انتقالًا مقنعًا- مقنَّنة في القاعدة β. في هذا الصدد، تهدف القاعدة β إلى توفير مصدر لدعم استنتاج لاتوافقي. وتُفترض كمبدأ معقول بديهيًا يساعد في حسم الخلاف بين التوافقيين واللاتوافقيين. وبشكل أكثر تحديدًا، المقصود منها هو أن تبين، دون انحياز لموقف فلسفي دون الآخر، أن هناك أسبابًا تحرّك المرء نحو استنتاج لاتوافقي. وحينئذ، لا بد أن ينتصب نمط الاستدلال بطريقة ما على نحو مستقل كمسلك صحيح للتفكير. (قدمنا أعلاه مثالًا على هذا بالتفكير في ما كان في يد كالاميتي سام من أوراق في لعبة البوكر خلال تعامله مع دياموند جيم).

الآن، إذا اتضح أن القاعدة β، والمتغيرات ذات الصلة، مثل الانتقال، ليسوا في النهاية أنماطًا منطقية صحيحة بالعموم -أي، إذا أسفرت بعض الأمثلة التطبيقية للقاعدة نتائج غير صحيحة- فهذا يثير القلق من أن تطبيق القاعدة β نفسه عندما تُستخدم في حجة النتيجة ليس بريئًا من التحيز النظري في النزاع بين التوافقيين واللاتوافقيين. تكمن المشكلة، كما أشار العديد من الفلاسفة، في أن القاعدة β لا تبدو صحيحة، نظرًا لوجود أمثلة لها تؤدي إلى نتائج غير صحيحة بديهيًا.

الشاغل الأول هو هذا. بمساعدة بعض الافتراضات البريئة، والصدق المنطقي، وبعض الخطوات المنطقية البسيطة، يمكن للمرء أن يوضح أن القاعدة β تقتضي التكتيل agglomerativity[1]* فيما يتعلق بما «ليس لأحد خيار فيه»، أو ما يسميه آخرون «الضروري القوي» (Mckay and Johnson, 1996). أي إن هذه القاعدة تجوّز استنتاج N(p&q) من Np و Nq. الإشكال هو أن هناك أمثلة واضحة معاكسة لهذا. فهناك حالات يكون فيها Np صحيحة، لكن سيكون من الخطأ أن نستنتج N(p&q)، لأن، كما هو الواقع، الشخص الذي لا يمتلك خيارًا فيما يتعلق بـ p أو q يمتلك خيارا فيما يتعلق بـ (p&q)، وهكذا تكون N(p&q) خاطئة[2]. الآن نشرح كلًا من هاتين النقطتين الرئيسيتين. أولًا، نقطة أن القاعدة β

(1) * يمكن أن تُترجم أيضًا بالتجميع، لأن مقصود الكلمة هو تجميع قضيتين (أو معلومتين) في قضية واحدة ككتلة واحدة (المترجم).

(2) يبدو أن هذا الاتهام إشكاليا بشكل خاص، لأن فان إنواجن، كما ذكرنا أعلاه، كان يحاول بقوة أن يتجنب افتراض التكتيل من خلال الاهتمام بإدخال NP_0 و NL كخطوتين منفصلتين وليس المضي ببساطة بالمقدمة $N(P_0\&L)$.

تتضمن التكتيل تضمنًا صارمًا، وثانيًا، نقطة أن هناك أمثلة معاكسة لها. فانظر أولًا القضية المعقدة التالية:

$$[p \rightarrow (q \rightarrow (p\&q))]$$

عامل «p» و «q» كأي قضية عشوائية. ولاحظ ما يلي عن القضية المركبة: أيًا كان مزيج قيم الصحة والخطأ الخاصة بـ p و q، فإن القضية المركبة التي نحصل عليها صحيحة. لا يوجد أي تفسير لقيم الصدق لـ p وq يسفر عن أي نتيجة غير صدق القضية بكاملها[1]. الآن، عندما تكون قضية معقدة بلغة منطق الرتبة الأولى صحيحة على أي تفسير لقيم الصدق لكل مكوناتها، فهي حقيقة ضرورية. وبالتالي:

$$\square [p \rightarrow (q \rightarrow (p\&q))]$$

وبتطبيق القاعدة α، نحصل على:

$$N[p \rightarrow (q \rightarrow (p\&q))]$$

ضع هذا الاستدلال جانبًا للحظة، وتأمل أي قضيتين لا يكون لأحد خيار بشأنهما، Np و Nq. وسلّم جدلا بصحة القضيتين. بالنظر إلى العرض السابق، إليك، بشكل مضغوط، إثبات توماس مكاي Thomas McKay وديفيد جونسون David Johnson أن القاعدة β، ببعض العناصر المنطقية البسيطة، تتضمن تكتيلا بصرامة (1996:115):

1- Np قضية مسلّم بها

2- Nq قضية مسلّم بها

3- $\square [p\rightarrow(q\rightarrow (p\&q))]$ ضرورة حقيقة منطقية

4- $N [p\rightarrow(q\rightarrow (p\&q))]$ طبّق القاعدة α على الخطوة (3)

(1) هنا نفترض بعض المعرفة الأساسية بمنطق القضايا من الرتبة الأولى، وكذلك فعلنا في أماكن أخرى من النص. لكن كدليل بسيط لمساعدة المرء في التفكير من خلاله لأول مرة، ضع في ذهنك أنه على أي تفسير تكون فيه p خاطئة، لا بد أن نجد أن الجملة كلها صحيحة، حيث كشرط مادي (مركّب)، إذا كان العنصر الشرطي لـ p خاطئا، فإن الجملة كلها تكون صحيحة. لذا ركز فقط على تلك التفسيرات التي تكون فيها p صحيحة، التي تبقي على تفسيرين فقط، تفسير تكون فيه q خاطئة، وتفسير تكون فيه q صحيحة. في كل من هذين التفسيرين المتبقيين، تجد القضية المركبة صحيحة.

5- $N(q \rightarrow (p\&q))$ طبق القاعدة β على الخطوتين (1) و (4)

6- إذن، $N(p\&q)$ طبق القاعدة β على الخطوتين (2) و (5)

هذا الإثبات سليم وحاسم. من Np و Nq، مع تطبيق بعض الحقائق المنطقية البسيطة، القاعدة α (التي تبدو بريئة هنا)، والقاعدة β، نحصل على $N(p\&q)$.
الآن، إليك مثال مكاي وجونسون المضاد لتكتيل ما «ليس لأحد خيار فيه». افترض أن جونز Jones لا يرمي عملة معدنية لكن يمكنه ذلك. فقد احتفظ بها في جيبه، دون أن يرميها. ضع جانبًا جميع الافتراضات المتعلقة بالحتميّة أو جدل الإرادة الحرّة. الآن، فكر هذه القضايا الثلاثة، ولاحظ أن القضايا الثلاث كلها صحيحة، كما هو الواقع، بالنظر إلى أن جونز قد احتفظ بالعملة في جيبه:

P = العملة لا تسقُط على الصورة.

q = العملة لا تسقُط على الكتابة.

p&q = العملة لا تسقُط على الصورة، ولا تسقُط على الكتابة.

كما هو مطبق على جونز، مع التسليم بأنه ليس لديه قدرات خاصة للتحكم في العملة عندما ترمى في الهواء، ومع التسليم بأن العملة ليست عملة «خادعة»، فإنه ليس لدى جونز خيار في ما إذا سقطت العملة على الصورة، Np. للسبب نفسه، ليس لدى جونز خيار في ما إذا سقطت العملة على الكتابة، Nq. لكن جونز لديه خيار حول ما إذا كانت p&q صحيحة. هو لديه خيار بشأن صحة هذا العطف:

p&q: العملة لا تسقُط على الصورة، ولا تسقُط على الكتابة.

كل ما يمكن للفاعل فعله هو رميها، وسيظهر وجه من وجهي العملة. على هذا النحو، من الخطأ، بالنسبة إلى جونز، أن $N(p\&q)$. وهذا مثال معاكس لتكتيل ما «ليس لأحد خيار فيه». نتيجة لذلك، لدينا إثبات على أن القاعدة β ليست مبدأ استدلاليًا صحيحًا؛ إنها تتضمن تضمنًا صارمًا تكتيلًا لما «ليس لأحد خيار فيه»، وتتضمن تضمنًا صارمًا أن التكتيل لما «ليس لأحد خيار فيه» غير صحيح.

ردًا على هذه الألوان من الاعتداءات على القاعدة β، أدخل مختلف اللاتوافقيين الذين يودون الدفاع عن حجة النتيجة مبادئ يمكن أن تؤدي دور القاعدة β في حجة النتيجة. مثلًا، أيد عدد من الفلاسفة، مثل ديفيد ويدركر David Widerker (1987)، وكادري فايفلين Kadri Vihvelin (1988)، وأليشيا فينش، وتيد وورفيلد Ted Warfield (1998) مبدأ من نوع أقوى:

β-box: Np, □(p → q) ⊢ Nq

وكما تبين، هذا المبدأ ليس عرضة لنقد مكاي وجونسون للقاعدة β. تحديدًا، لا يمكن استخدام β-box لتبرير الخطوة الأخيرة في إثبات التكتيل. (هذا تفصيل لن نشرحه هنا).

4.6. تقييم

كما ذكرنا سابقًا، نعتقد أن الشواغل الرئيسة لحجة النتيجة هي المشكلة الانتقائية التي عرضها سلوت، والتحديات التي تواجه مبادئ ثبات الماضي وثبات القوانين التي ناقشناها. تذكر المثال الذي استخدمناه سابقًا لدعم الحجة التوافقيّة. افترض أن لديك القدرة على التحدث باللغتين الإنجليزية والفرنسية. وأنت في مقهى في باريس، لكنك تطلب قهوتك باللغة الإنجليزية. يقول لك صديقك: «يمكنك أن تطلب بالفرنسية!». يبدو أن صاحبك على صواب في قوله هذا بصرف النظر عن صحة الحتميّة في الواقع. لذلك يبدو أن أي شخص عاقل يجب أن يقبل أن هناك معاني متصالحة مع الحتميّة لـ «إمكان التصرف بشكل مغاير». ربما تمدنا LMC لديفيد لويس بدلالات semantics ذات مصداقية لمثل هذه الادعاءات، أو ربما هناك دلالات معقولة لهذا النوع من القدرة الذي ينفي ثبات الماضي بدلًا من ذلك.

لكن في نفس الوقت، هذه القدرة ربما تعكس فقط الأنواع العامة من القدرات. وكما جادل راندولف كلارك Randolph Clarke (2009)، النزاع بين التوافقي واللاتوافقي ربما يكون حول ما إذا كانت الحتميّة متوافقة مع ممارسة الفاعل لمثل هذه القدرة العامة في مناسبة معينة. يمكن للاّتوافقي،

في النهاية، أن يسمح بالفعل بأن تكون هناك قدرات عامة، مثل القدرة على التحدث بالفرنسية في المثال أعلاه، يظل المرء في وقت معين غير ممارس لها. لكن ربما لا يسلّم بأن من الممكن لفاعل محتم سببيًا أن يكون مارس فعليًا هذه القدرة العامة في وقت لم يكن فعليًا يمارسها فيه.

من الاستنتاجات التي قد يستخلصها المرء هو أنه قد يكون هناك مفهوم أخص وأقوى عن قدرة التصرف بشكل مغاير لا يكون متصالحًا مع التوافقيّة، ولا يمكن تقريره بدلالات تنفي ثبات الماضي أو ثبات القوانين. اقترح كارل جينيت (1990، الفصل 5) أن هناك سببًا للاعتقاد بأن هناك سياقات استدلالية نفترض فيها هذا المفهوم الأخص والأقوى لقدرة التصرف بشكل غير مغاير، التي لا يمكن تفسيرها في نظره باقتراح دلالي توافقي[1]. إذا كان محقًا، فإجابة السؤال: هل كون المرء بإمكانه أن يتصرف بشكل مغاير متوافق مع الحتمية؟ تعتمد على أي معنى تقصده.

هناك سؤال رئيس مطروح الآن: أي مفهوم لـ «إمكان التصرف بشكل مغاير»، إن وُجد، مطلوب للمسؤوليّة الأخلاقيّة بالمعنى المقصود في النزاع؟ في الواقع، يقترح جينيت إجابة هذا السؤال بحجة تلاعيبية يُتلاعب فيها بالفاعل للتصرف بطريقة معينة لكن لا يزال يوفي المعنى التوافقي لـ «إمكان التصرف بشكل مغاير». هذا اقتراح قيم، وهو ما سننتقل إليه في الفصل السابع.

ملحق 1: ما هي القضيّة الجهويّة؟

ما هي القضية الجهوية؟ لا بد أن الطلاب الابتدائيين يجدون معظم مناقشات حجة النتيجة عسرة تقنيًا، لا سيما فيما يتعلق بالمفاهيم الصورية المتضمنة للقضايا الجهوية والخصائص المنطقية لها. وبعض الملاحظات الموجزة يمكن أن تفيد. تتعلق القضوية الجهوية بالطريقة (أو بالأسلوب أو النمط) التي تتحقق بها قضية أخرى. الضرورة المنطقية هي مفهوم جهوي. انظر القضية التالية p غير الجهوية:

P = اثنان زائد اثنان يساوي أربعة.

(1) ندعو القراء المهتمين بمتابعة الرد العميق لجينيت على هذه الآراء التوافقيّة إلى رؤية الملحق 2. ومع ذلك، ينبغي أن نلاحظ أن هذا عمل متقدم جدًا، وأن النقاط الرئيسية التي نود توصيلها حوله مذكورة بالفعل أعلاه.

هذه القضية، p، صحيحة. لكن لاحظ أن هناك طريقة -أو نمط أو شكل- تكون فيها p صحيحة. هي صحيحة ولا يمكن إلا أن تكون صحيحة، ومن ثم، يمكننا أن نلحق هذه القضية بمعامل جهوي، هو من الضروري أن، ونُحدث قضية متميزة تحتوي على القضية الأصلية المضمنة فيها:

□p = من الضروري أن اثنين زائد اثنين يساوي أربعة.

من خلال إلحاق «□» بالقضية الأصلية، نحن نُحدث قضية متميزة، □p، لا تقول فقط إن p متحققة، وإنما تقول أيضًا إن من الضروري أن p تتحقق.

هناك جهويات مختلفة، لكن المقبولة على نطاق أوسع والسهلة في التعامل هي جهويات الضرورة المنطقية، التي يمثلها المربع كما هو مشار إليه أعلاه، والاحتمالية المنطقية، التي يمثلها المُعيّن (◊). وتشمل الجهويات الأخرى مفاهيم مثل الاعتقاد، والمعرفة، والتبرير، والالتزام obligation، والجواز.

للقضايا الجهوية والعلاقات المنطقية التي يمكن أن تكون بين هذه القضايا خصائص منطقية تميزها عن نظائرها غير الجهوية. فمثلًا، صحة هذه القضايا ليست مجرد دالة لصحة القضايا العنصرية المتضمنة فيها، كما هو حال القضايا المركبة فيما يعرف باسم منطق دالة الصدق من الرتبة الأولى، حيث تكون القضايا المركبة مجرد دالة لعناصرها. تأمل، مثلًا، العطف في سياق غير جهوي. إذا كانت p صحيحة، وq صحيحة، فإن العطف p & q يكون صحيحًا، نظرًا للقواعد الدلالية لتعيين قيم المعطوفات (يكون العطف صحيحًا فقط في حالة إذا كان كل عنصر معطوف فيه صحيحًا). لكن تأمل الآن السياق الجهوي. القضية M: ميت رومني هو الرئيس الحالي للولايات المتحدة (في أكتوبر 2013) قضية خاطئة. لكن ◊M صحيحة، وهي أن من الممكن أن يكون ميت رومني الرئيس الحالي للولايات المتحدة (في أكتوبر 2013). حيث إنه إذا فاز في الانتخابات الرئاسية الأخيرة، لكان كذلك. لاحظ، أيضًا، أنه إذا فاز في الواقع في الانتخابات بحيث تكون القضية غير الجهوية M صحيحة أيضًا في الواقع، سيظل صحيحًا أيضًا ◊M، لأن كل شيء صحيح فعليًا يكون صحيح احتماليًا. وهكذا، فإن صحة هذه القضية الجهوية، ◊M، ليست مجرد دالة مباشرة لصحة العنصر غير الجهوي، M، المتضمن فيها.

لتقديم مثال إضافي وحيد على كيفية اختلاف السياقات الجهوية عن السياقات غير الجهوية، اعلم أولًا أن هناك علاقات بين القضايا الجهوية تظهر في مسائل ليس لها مكان في السياقات غير الجهوية. انظر، مثلًا، في القضية الجهوية ◊M: من المحتمل أن يكون ميت رومني رئيسًا للولايات المتحدة (في أكتوبر 2013)، التي هي قضية صحيحة، والقضية ◊B: من المحتمل أن باراك أوباما هو رئيس الولايات المتحدة (في أكتوبر 2013)، التي هي صحيحة أيضًا. لذا لدينا عطف صحيح:◊B & ◊M. لكن هل يمكننا أن «ندمج» بشكل مشروع بين الادعائين المتميزين المتعلقين بالاحتمالية فنجعلهما ادعاءً احتماليًا واحدًا من خلال «التكتيل» ومن ثم نقول ◊(M&B) ؟ لا يمكننا ذلك. لماذا؟ نحن نخاطر بالانتقال من ادعاء صحيح إلى ادعاء خاطئ عندما نستنتج ◊B & ◊M من ◊(M&B). يخبرنا الأخير أن من المحتمل أن العطف التالي صحيح: ميت رومني هو رئيس الولايات المتحدة (في أكتوبر 2013) وباراك أوباما هو رئيس الولايات المتحدة (في أكتوبر 2013). لكن، من غير المحتمل أن تكون كلا القضيتين متحققتين في نفس الوقت (على الأقل ليس في ظل افترض أن دستور الولايات المتحدة لم يتغير).

هناك نقطة مفيدة أخرى: بعض الجهويات تحتاج إلى التأشير بطريقة ما، مثلًا، إلى أوقات أو إلى أشخاص، أو إلى كليهما. مثلًا، عامل الحرف الكبير «J» على أنه يمثل جهوية «من المبرر اعتقاد أن». ولنطبق هذا على قضية معينة بسيطة. على سبيل المثال، لنفترض أن جيمي أولسون Jimmy Olson اكتشف في منتصف ليلة رأس السنة الجديدة في مطلع الألفية الأخيرة لأسباب لا جدال فيها أن سوبرمان هو كلارك كِنت. الآن، انظر في القضية:

r = سوبر مان هو كلارك كِنت

وبتطبيق هذا على جيمي أولسون Jimmy Olson (jo) في اليوم الأول من عام 2000 (1/1/00)، نحصل على القضية التالية:

$J_{jo,\ 1/1/00}$, (r) = في اليوم الأول لعام 2000، اعتقد جيمي أولسون اعتقادًا مبررًا أن سوبرمان هو كلارك كنت.

افترض أن (r) $J_{jo,\ 1/1/00}$, صحيحة. لكن تغيير التأشير يمكن أن يغير صحة القضية، بحيث، إذا وضعنا لويس لين Loise Lane (ll) مكان جيمي

أولسون (($J_{ll, 1/1/00'}$ (r، فإن القضية المتميزة الممثلة هنا ستكون خاطئة، بافتراض أن محبوبنا لويس Lois ما يزال جاهلًا بأن محبوبه سوبرمان هو كلارك في النهاية. بالمثل، إذا أبقينا التأشير إلى جيمي أولسون، لكن غيرنا التأشير الزمني ليكون إلى 1 ديسمبر 1999، كما في $J_{jo, 12/1/99'}$ (r)، سنحصل أيضًا على قضية خاطئة لا صحيحة.

يتعلق الجانب الجهوي لموضوعنا، الضروري القوي، بصحة القضايا التي لا ليس بإمكان الشخص تغييرها في أوقات معينة، مثل العلاقة التي بين شخص معاصر وقضية عبور القيصر للروبيكون في عام 49 قبل الميلاد. دعنا نمثل جهوية الضروري القوي بمعامل يمثله الحرف الكبير N. الآن، بالتأشير إلى باراك أوباما Barak Obama (bo)، في عام 2013 (13)، وقضية عبور القيصر للروبيكون (q)، نحصل على القضية، $N_{bo,13}$ (q)، التي يمكن قراءتها على أنها «من الضروري القوي بالنسبة لباراك أوباما في عام 2013 أن القضية، (القيصر عبر الروبيكون)، تتحقق». ويمكن أن يُقرأ هذا بدوره على النحو التالي: «القضية، (القيصر عبر الربيكون)، تتحقق، وباراك أوباما، في عام 2013، ليس حرًا في التصرف بحيث لا تتحقق القضية (القيصر عبر الربيكون)».

ملحق 2: تحدي جينيت دلالات semantics القدرة المتصالحة مع التوافقية

يدافع كارل جينيت، الذي صاغ في وقت مبكر نسخة من نسخ حجة النتيجة (1966)، عن هذه الحجة ضد الاعتراضات التي تنكر ثبات القوانين وثبات الماضي (1990).

لنبحث أولًا التوافقي الذي ينكر ثبات الماضي. يقترح جينيت أن من البديهي كون القدرة على القيام بشيء ما هي القدرة على الإضافة للماضي المعطى، أي إضافة حدث ما إلى الماضي باعتباره معطى. الآن افترض أن الفاعل S لا يقوم not بفعل action في اللحظة t، أي not-at، وأن هناك حدث ما b يحدث قبل t، $b_{t'}$ كما يلي:

BT: إذا كان الحال هو $a_{t'}$ فإن الحال سيكون $not\text{-}b_t$.

أي، إذا وقع الحدث a في الزمن t، فإن الحدث b لن يحدث قبل t.

من BT ينتج أنه كان أمام S أن يجعل الواقع هو $(b_t\&a_t)$. اجعل O_{st} ترمز إلى «كان أمام S في الزمن t». الآن سوف ينكر التوافقي المقصود، الذي يسميه جينيت «التوافقي المتراجع»، أن القدرة على فعل شيء ما هي القدرة على الإضافة للماضي المعطى. وبشكل أدق، سوف ينكر التوافقي المتراجع المبدأ التالي:

بالنسبة إلى كل S، و t، وb_t، و a_t، إذا كان $O_{st}\ a_t$ فإن $O_{st}\ (b_t\&a_t)$.

يعترض جينيت على هذا الإنكار بأنه يبدو أننا سنستخدم هذا المبدأ للحصول على استنتاجات نحن واثقون منها. فمثلًا:

Push-ups: بافتراض مقدمة أنني قمت بتمرين Push-up عشرين مرة خلال الدقائق الخمس الأخيرة، ومقدمة أن أمامي الآن أن أقوم به أربع مرات في الدقيقة التالية، فإنني سوف أنتهي من تأديته أربع وعشرين مرة في ست دقائق.

لا بد أن يقول التوافقي المتراجع إنه بدلًا من استخدام مبدأ ثبات الماضي المعطى في هذه الاستدلالات، نستخدم:

بالنسبة إلى كل S، و t، و b_t، و a_t، إذا كان $X\ \&\ O_{st}\ a_t$ فإن $O_{st}\ (b_t\&a_t)$.

وسيكون X في استدلالات مثل الـ Push-ups:

(1) إذا كان الحال هو a_t، فإن الحال (يظل) b_t.

في حالات محتملة أخرى، تكون الشرطية الصحيحة، على عكس (1)، هي:

BT: إذا كان الحال هو a_t، فإن الحال هو not-a_t.

في هذه الحالات، ليس أمام الفاعل أن يضيف إلى الماضي المعطى، واحتمالية هذه الحالات تجعل مبدأ ثبات الماضي المعطى خاطئ. يلزم التوافقي المتراجع أن يقول إن في الـ Push-ups سنحتاج إلى افتراض مبدأ صورته (1)، أنه إذا قام S بتمرين Push up أربع مرات في الدقيقة اللاحقة لـ t، فلا يزال الحال أن S قام بهذا التمرين عشرين مرة في الدقائق الخمس السابقة لـ t.

في رأي جينيت، لا بد أن يقبل التوافقي المتراجع بهذا التقرير الذي هو غير معقول للغاية، لأن في نوع الحالة محل النقاش، من غير المعقول افتراض أن هذا النوع من الوقائع المغايرة التراجعية[1]* يكون صحيحًا. افترض في مثال Push-ups، أنني لا أقوم بالتمرين أربع مرات في الدقيقة التالية - لا أقوم بأي شيء. سنحتاج حينذاك أن نثق في أنه في أقرب عالم محتمل يقوم فيه S بالتمرين أربع مرات في الدقيقة اللاحقة لـ t وفيه قوانين الطبيعة هي نفسها كما في عالمنا الفعلي، فإن من الصحيح أن S قام بالتمرين عشرين مرة قبل t، وبالتالي أربع وعشرين مرة في غضون ست دقائق، وليس أكثر ولا أقل. يجادل جينيت بأنه سيكون من الصعب على الرأي التراجعي أن يثق في هذا الادعاء، لأن أي مجموعة ذات حد أدنى من التغيرات في الماضي الضرورية للسماح بصحة كون S يقوم بالتمرين أربع مرات في الدقيقة اللاحقة لـ t، من المرجح أن تتشعب بتوسع في الماضي، خاصة إذا كانت الحتمية صحيحة. وقد تتشعب بحيث إن كل حالة في العالم في وقت بعيد من الماضي مع نفس القوانين الطبيعية تستلزم أن S لا يقوم بالتمرين عشرين مرة قبل t. مثلًا، إذا كان بإمكان S أن يقوم بالتمرين أربع مرات بعد t، لكن هذا يتطلب إرادة قوية لم تكن لدى S أبدًا تقريبًا، فإن العالم الذي يقوم فيه S بالتمرين ثماني عشرة مرة قبل t ربما يكون العالم الأشبه بالعالم الفعلي.

يواجه جينيت أيضًا اعتراض المعجزة المحلية الذي قدمه التوافقيون على حجة النتيجة[2]. ينكر أنصار LMC أنه إذا كانت p قابلة للاستنتاج من قوانين الطبيعة، فإنه لا يكون متاحًا أبدًا لأي أحد أن يجعل الحال ليس p؛ أي يرفض LMC مبدأ ثبات القوانين. الآن تتضمن حجة فان إنواجن لعدم إمكان الفرار من القوانين بعض الأمثلة: إذا كان قانونًا من قوانين الطبيعة أن البروتونات تنتقل بسرعة أسرع من سرعة من الضوء، فإنه ليس متاحًا لأحد أن يجعل البروتونات تنتقل بسرعة أسرع من الضوء (مثلًا، من خلال صنع آلة من نوع ما). كما رأينا، يجادل ديفيد لويس بأن هذه الأمثلة لا تدعم مبدأ عدم الفرار من القوانين. وكما يصيغه جينيت، يجادل لويس بأن النوع الاستدلالي لفان إنواجن يمكن دعمه بمبدأ أضيق:

(1) * التي يقول بها التوافقي المتراجع (المترجم).

(2) هناك اعتراضات أخرى على LMC لن ننظر فيها هنا بالتفصيل. مثلًا، تجادل هيلين بيبي Helen Beebee (2003) بأن في بعض الأنواع الشائعة من الحالات التي يكون فيها الفاعل قادر بديهيًا على التصرف بشكل مغاير، يلتزم توافقي للمعجزة المحلية، في النهاية، بالمفهوم السببي للقدرة. ويرد بيتر جراهام Peter Graham (2008) على بيبي نيابة عن التوافقي، لكن المسائل هنا تصبح معقدة وصعبة.

(Y) إذا كان p قانوناً طبيعيًا، فليس متاحًا لأحد أن يقوم بفعل يكون حدثًا أو يسبب حدثًا يكذب p.

وبتعبير آخر، ينكر لويس ما يلي:

(W) ليس متاحًا لأحد أن يقوم بفعل بحيث إذا قام به، لن يكون قانون من قوانين لطبيعة قانونًا طبيعيًا، أو يكون له استثناء (أي أن يُكذِّب القانون).

الفكرة، مرة أخرى (كما هو موضح في القسم 3.2)، هي أن S ربما تصرف بحيث يُكذِّب قانونًا طبيعيًا دون أن يكون هذا الفعل حدثًا ينتهك القوانين أو مسببًا لحدث ينتهك القوانين.

ردًا على هذا، يجادل جينيت بأن هناك استدلالات لا تشوبها شائبة لا يمكن فيها أن تؤدي (Y) الدور الذي يجب أن تؤديه، وفقًا لرأي لويس. وإليك المثال الذي يستخدمه جينيت لتوضيح هذه النقطة. تخيل أنه في وقت سابق لـ t، تناول S عقارًا تسبب بسرعة في فترة من الفقد التام للوعي استمرت لعدة ساعات. لنفترض أنه، بسبب العقار، هناك قضية معينة صحيحة عن S صورتها:

في t، كان الجهاز العصبي لـ S في الحالة U.

وافترض أنه ينتج من هذه القضية ومن قوانين الطبيعة أن S كان فاقدًا للوعي لمدة 30 ثانية على الأقل بعد t. يزعم جينيت أن من حقنا بالتأكيد استنتاج أنه لم يكن متاحًا لـ S أن يبذل جهدًا بذراعه إراديًا بعد t بخمس ثوان. لكن (Y) لا تجيز هذا الاستنتاج. لأن الجهد الذي يبذله S بذراعه إراديًا في تلك الثواني الخمس، إذا حدث، لن يكون في حد ذاته حدثًا متعارضًا مع قوانين الطبيعة أو مسببًا لهذا الحدث المتعارض معها.

لم لا؟ كما ذكر جاريت بندجرافت Garrett Pendergraft (2011) عن القضية محل البحث، فإن القضية التي لا يتوقف مناصر الـ LMC عن استخدامها في تفسير الاستنتاج البسيط أن S لا يمكنه أن يرفع ذراعه، التي يبدو أنها مضمونة بـ (Y) هي:

P: إذا كان الجهاز العصبي لـ S في الحالة U في الزمن t، فإن الحال أن S لا يبذل جهدًا إراديًا بذراعه في الزمن t+5.

وجهة نظر جينيت، كما تشير p، هي أن الجهد الإرادي لـ S **لا يكذب هذه القضية p، لأن الجهد المبذول إراديًا بذراع S في الزمن t+5 لا يستلزم أن S كان في الحالة U في الزمن t**. ومن ثم جهد S المبذول بذراعه في الزمن t+5، في حد ذاته، لا يستلزم تكذيب p، لأنه متوافق مع كون العنصر الشرطي لـ p كاذبًا. ولذلك لا يمكننا أن نستنتج باستخدام (Y) وحدها أنه لم يكن متاحًا لـ S أن يبذل جهدًا إراديًا بذراعه في الزمن t+5.

يقدم جينيت الرد التوافقي التالي، الذي يشبه رد سلوت الذي ناقشنا سابقًا (انظر القسم 3.3). لنجعل:

b_t = في الزمن t، يكون الجهاز العصبي لـ S في الحالة U.

a_t = بداية من الزمن t+5، يُبذل جهد بذراع S إراديًا لعشر ثوان.

Lp = p لازمة عن قوانين الطبيعة.

$O_{st}p$ = تحديد أنه كان متاحًا لـ S في الزمن t أن يجعل الحال p.

وعندما نقوم باستنتاج من:

$$L(b_t \text{ only if not-}a_t)$$

أن:

$$\text{not-}O_{st} \text{ not-}(b_t \text{ only if not-}a_t)$$

(وأن $\text{not-}O_{st}\ a_t$ من خلال مبدأ ثبات الماضي المعطى)،

فنحن نفترض أن الاستلزام القانوني nomic necessitation من b_t لـ $\text{not-}a_t$ لا يتحقق من خلال التاريخ التحفيزي لـ S بالطريقة الصحيحة. وتحديدًا، لا يتحقق المسار السببي المعني المؤدي إلى رفع S لذراعه بطريقة تجعل محفز الفاعل أو فعله (أو امتناعه) المولد للموارد الفاعلية لا دور له. لذلك في القيام بهذه الاستنتاجات، نحن نضيف معلومات إضافية (بما يتوافق مع مبدأ إضافي).

يرد جينيت على هذا الرد المتخيل لـ LMC بأن الأمر يبدو أقل معقولية

عندما يفكر المرء في كيف يكون الحال عندما تُعرف القوانين الطبيعية الحاكمة للتسبب في أفعال معينة بمحفزات الفاعلين وتُستخدم للتلاعب بالفاعلين. تخيل، مثلًا، بدلًا من أن يكون S فاقدًا للوعي في الزمن t+5 بسبب عقار يُحدث هذه الحالة، يكون متلاعب به من شخص ما بحيث لا يرفع ذراعه بطريقة تماثل تمامًا حال الشخص عندما يقوم بهذا الفعل إراديًا (في عالم حتمي). في هذه الحالة، من شأن الاستلزام القانوني -أي المسار السببي- أن يترك مجالًا للموارد التحفيزية للفاعل، تمامًا كما تتطلب LMC (على اقتراح جينيت المتخيَّل). لكن يبدو أنه لن يكون متاحًا للفاعل أن يتصرف بشكل مغاير. فقد يضيف جينيت مبدأ «اللافرق» no difference: يمكن إعداد حالة التلاعب بحيث لا يكون هناك فرق مهم بينها وبين الحالة التي يكون فيها الفعل محتَّم سببيًا بموجب القوانين والماضي.

يرد جاريت بندجرافت (2011) باسم LMC أنه قد يكون هناك تحليل توافقي لـ «يمكن can» ليس معرضًا لتحدي تلاعبي. لكن قد يقترح المرء لصالح حالة جينيت أنه طالما أن كان هناك فاعل يمكن أن يوفي التحليل القائم على عملية سببية، وأن هذا التحليل لا يحكم باستبعاد التلاعب، فيمكن إعداد حالة تلاعب بحيث أن يوفي S التحليل. كما نرى، إلى أي حد يعتمد نجاح رد جينيت على كيفية تقييم حجة التلاعب. وسوف ننتقل إلى هذا البحث في الفصل السابع.

اقتراحات لمزيد من القراءة

لأن الكتابات المتعلقة بحجة النتيجة واسعة جدًا، ولأن هذه الحجة من أكثر الأعمال تحديًا في كتابات الإرادة الحرّة، نعتقد أن من الأفضل أن نلفت الانتباه فقط إلى عينة صغيرة من الإسهامات الأكثر مركزية. انظر:

Beebee, Helen, and Alfred Mele. 2002. “Humean Compatibilism.” *Mind* 111: 201-33 .

Fischer, John Martin. 1994. *The Metaphysics of Free Will*. Oxford: Blackwell Publishers.

Ginet, Carl. 1966. “Might We Have No Choice?” In

Keith Lehrer, ed., *Freedom and Determinism*. New York: Random House: 87-104 .

Lewis, David. 1981. "Are We Free to Break the Laws?" *Theoria* 47: 113-21 .

Slote, Michael. 1982. "Selective Necessity and the Free-Will Problem." *Journal of Philosophy* 79: 524-.

van Inwagen, Peter. 1975. "The Incompatibility of Free Will and Determinism." *Philosophical Studies* 27: 185- 99.

للاطلاع على مقالتين استقصائيتين شاملتين تقيّمان على مستوى متقدم أحدث ما يتعلق بحجة النتيجة، انظر:

Kapitan, Tomis. 2002. "A Master Argument for Incompatibilism?" In R. Kane, ed., *The Oxford Handbook of Free Will*. New York: Oxford University Press: 127-57 .

Speak, Dan. 2011. "The Consequence Argument Revisited." In R. Kane, ed., *The Oxford Handbook of Free Will*. New York: Oxford University Press: 11530-.

لتقييم عميق للسقوط (الظاهر) للتحليل الشرطي التوافقي الكلاسيكي فيما يتعلق بالديالكتيك الأوسع وقوة حجة النتيجة المتنازع عليها، وهو تقييم منسجم مع تقييمنا الموجود في الجزء الأسبق من هذا الفصل، انظر:

Vihvelin, Kadri. 2013. "The Abilities and Dispositions of Our Freedom." In *Causes, Laws, & Free Will: Why Determinism Doesn't Matter*. New York: Oxford University Press: chapter 6.

5 الإمكانيات البديلة وحالات فرانكفورت

في هذا الفصل نناقش مؤثرًا آخر من المؤثرات الثلاثة الحاسمة على جدل الإرادة الحرّة الذي ظهر في الستينيات. كما أشرنا في الفصل الثالث، قبل هذا الوقت كان يُفترض بشكل عام أن نوع الإرادة الحرّة محل النزاع هو حرية التصرف بشكل مغاير، أي حرية التصرف وحرية الامتناع عن التصرف في مناسبة معينة. وكان يُفترض أيضًا بشكل عام أن المسؤوليّة الأخلاقيّة تتطلب هذا النوع من حرية التفاوت. لكن غيّرت مقالة لهاري فرانكفورت عام 1969 كل ذلك. فقد اقترح في هذه المقالة أنه باستخدام نوع مبتكر من الأمثلة، لن تتطلب المسؤوليّة الأخلاقيّة حرية التفاوت.

إن بديهية أن المسؤوليّة الأخلاقيّة عن فعل تتطلب أن يكون الفاعل بإمكانه أن يتصرف بشكل مغاير بديهية قوية. في الواقع، يبدو أن الوصول إلى إمكانيات بديلة للفعل يؤدي دورًا مهما في شرح لِمَ يكون الفاعل مسؤول أخلاقيًا. فلكي يكون الفاعل مستحقًا للوم على فعل ما، يبدو أنه لأمر حاسم أنه يكون بإمكانه فعل شيء آخر ما لتجنب هذا الاستحقاق - أن يكون بإمكانه فعل شيء ما ليُخرج نفسه من المأزق (Moya, 2006; Pereboom, 2001: 1; Widerker, 2000). يُعبّر عن هذه البديهية بجدارة بما يسميه ديفيد ويدركر Widrerker دفاع-*W*. ويكتب ويدركر عن جونز، الذي لم يلتزم بوعده ومسؤول أخلاقيًا على ما يُزعم لكن لم يكن بإمكانه التصرف بشكل مغاير، فيقول:

ومع ذلك، بما أنك، [هاري] فرانكفورت، ترغب في إلقاء اللوم عليه لقراره بخلف الوعد، أخبرني، في نظرك، ما الذي كان ينبغي عليه أن يفعله بدلًا من ذلك؟ الآن، لا يمكنك ادعاء أنه لم يكن ينبغي له أن يخلف وعده، لأن هذا كان شيئًا لم يكن بوسعه القيام به. وبالتالي، أنا لا أرى كيف يمكنك أن تلقي اللوم على جونز بسبب قراه بخلف الوعد (Widerker, 2000: 191).

بتعبير كارلوس مويا Carlos Moya، لكي يكون الفاعل مستحقًا للوم على فعل ما لا بد أن يكون لدى الفاعل إمكانية بديلة إعفائية، أي إمكانية إذا ما استفاد منها تعفيه من اللوم (Moya, 2006: 67؛ وراجع Otsuka, 1998). إذا كان الفاعل مستحقًا للثناء على فعل ما، يبدو من المهم أن يكون بإمكانه فعل شيء ما أقل روعة. لقد أسس التوافقيون

الكلاسيكيون واللاتوافقيون الكلاسيكيون آراءهم المتعلقة بالإرادة الحرّة تحديدًا على هذه البديهيات. ووفقًا لذلك، دافعوا عن المبدأ التالي عن الإمكانيات البديلة:

(PAP) يكون الفعل حرًّا بالمعنى المطلوب للمسؤوليّة الأخلاقيّة إذا فقط كان بإمكان الفاعل أن يتصرف بشكل مغاير لتصرفه الفعلي.

مرة أخرى هذا المبدأ كان مقبولًا بشكل عام حتى الستينيات.

لكن فرانكفورت قد خالف فيه. ويتضمن تحديه لمطلب الإمكانيات البديلة، أولًا، أمثلة يُعتبر فيها الفاعل يقوم بفعل معين، لكن هناك كافل back up، عالم أعصاب مثلًا، معني بأن الفاعل لن يقوم بهذا الفعل. وهكذا إذا أظهر الفاعل علامة على أنه لن يقوم أو ربما لن يقوم بالفعل، فإن عالم الأعصاب سيتدخل intervene ويجعل هذا الفاعل يقوم بالفعل بأية طريقة كانت. لكن كما تسير الأمور فعليًا، يبقى عالم الأعصاب خاملًا، لأن الفاعل يقوم بالفعل بنفسه. هنا نسخة من المثال الأصلي لفرانكفورت (Sartorio, 2016):

يريد عالم الأعصاب، بلاك Black، أن يقوم جونز بفعل معين. وبلاك مستعد للوصول إلى أبعد الحدود لتحقيق هدفه، لكنه يفضل تجنب أن يظهر تدخله بدون داع. لذلك ينتظر حتى يوشك جونز أن يقرر ما يجب فعله، ولا يقوم بأي شيء حتى يتضح له (وبلاك خبير ممتاز في هذه الأمور) أن جونز يقرر القيام بشيء غير ما يريد بلاك أن يقوم به. إذا اتضح لبلاك أن جونز يقرر القيام بشيء آخر، فإنه سيتخذ خطوات فعالة لضمان أن يقرر جونز ما يريده هو أن يقوم به، من خلال التلاعب بشكل مباشر بالعمليات ذات الصلة في دماغ جونز. كما هو مبيّن، يجب ألا يُظهر بلاك تدخله أبدًا، لأن جونز، لأسباب تخصه، يقرر أن يقوم بنفس الفعل الذي يريد بلاك أن يقوم به.

الفكرة هي أنه على الرغم من أنه لم يكن بإمكان جونز تجنب الفعل الذي يقوم به، إلا أنه لا يزال بالبداهة مسؤولًا أخلاقيًا عن فعله. ففي النهاية، هو قام به من تلقاء نفسه ولم يتدخل بلاك أبدًا.

في تشخيص فرانكورت، هذا النوع من الأمثلة يوضح الفرق بين نوعين من العوامل: العوامل التي تسبب أو تفسر سببيًا الفعل، والعوامل التي

تساهم في جعل الفعل لا مفر منه حتى إذا كانت لا تسبب أو تفسر سببيًا الفعل (Frankfurt, 1969; Sartorio, 2016). في المثال أعلاه، تسهم نيات بلاك في جعل الفعل لا مفر منه، لكنها لا تسبب أو تفسر سببيًا الفعل، لأن بلاك في النهاية لا يقوم بأي شيء على الإطلاق لتحقيق الفعل. أما العوامل التي تسبب أو تفسر سببيًا الفعل فهي العوامل العادية، مثل علل الفاعل وتفكره.

جادل فرانكفورت بأن سبب ظهور مطلب الإمكانيات البديلة معقولًا بالبداهة هو أننا نميل إلى خلط هذين النوعين من العوامل. عندما نفكر في الحالات التي يفتقر فيها الفاعل إلى القدرة على التصرف بشكل مغاير، نميل إلى افتراض أن العوامل التي تجعل الفعل لا مفر منه هي أيضًا التي تسبب الفعل أو تفسره سببيًا. وأمثلة فرانكفورت هي حالات عادية يكون فيها هذان النوعان من العوامل منفصلين، وعلى نحو مفيد جدًا. في هذه الحالات يكون سبب الفعل عوامل عادية أو يمكن تفسيره سببيًا بها، وهذه العوامل مثل التفكر والتأثر بالعلل sensitivity to reasons، أما العوامل التي تجعل بشكل رئيس الفعل لا مفر منه فهي خاملة سببيًا (Frankfurt, 1969; Sartorio, 2016).

إن توضيح التمييز وجعله بديهيًا، أي التمييز بين العوامل التي تجعل الفعل لا مفر منه والعوامل التي تسببه أو تفسره سببيًا، هو أحد الدروس الثلاثة المفترضة الأساسية التي تستفاد من أمثلة فرانكفورت. والدرسان الآخران يتضمنان الزعم القائل إن هذا التمييز وثيق الصلة بطبيعة المسؤوليّة الأخلاقيّة بشكل خاص. الدرس الأول منهما هو أنه نظرًا لأن لدينا بديهية أن جونز مسؤول أخلاقيًا، وأن الوصول إلى بدائل مستبعد بعوامل تجعل الفعل لا مفر منه، فإنه يتبين أن الوصول إلى بدائل ليس مطلوبًا للمسؤوليّة الأخلاقيّة. والدرس الثاني هو أطروحة حول ما هو ذو صلة بتقرير المسؤوليّة الأخلاقيّة، بالنظر إلى أن الوصول إلى إمكانيات بديلة مستبعد. عندما نحكم على جونز بأنه مسؤول أخلاقيًا، فإننا نركز فقط على التاريخ السببي الفعلي لفعله: ما الذي يقوم به، وما هي علل قيامه به، والعملية التفكرية التي يقرر بها أن يقوم به بناء على علله (Frankfurt, 1969; McKenna, 2005b, 2008b; Widerker, 2003). يصوغ ماكينا Mckenna ردا على الدفاع-W على أساس هذا الاقتراح، ويسميه الرد-L (2005b, 2008b):

تتعلق المسؤوليّة الأخلاقيّة للشخص بما يقوم به وأساس قيامه به، وليس بما يمكن له أن يقوم به (2008b: 785).

إحدى الطرق المفيدة لرؤية هذا النقاش هو اعتباره نزاعًا بين الدفاع-W والرد-L[1]. والدور الذي تؤديه أمثله فرانكفورت في هذا الجدل هو حسم ذلك النزاع. في الفلسفة التحليلية بشكل عام، يحدث هذا النوع من التعادلات في كثير من الأحيان، ومن العناصر التي قد يجدها المرء في أدوات الفيلسوف المثال الذي يبشر بإيجاد بديهية تحسم هذا التعادل.

في مواجهة هذا التحدي النابع من أمثلة فرانكفورت، سوف يسلّم عادة المدافعون عن مطلب الإمكانيات البديلة بالدرس البديهي الأول، أي التمييز بين جعل الأمر لا مفر منه والعوامل السببيّة. لكنهم لن يسمحوا بأن يكون هذا التمييز ذا صلة بالمسؤوليّة الأخلاقيّة. ويزعمون أن العوامل التي تجعل الفعل لا مفر منه سوف تستبعد المسؤوليّة الأخلاقيّة حتى لو لم تكن فعالة سببيًا. الآن، ليكون مثال فرانكفورت ناجحًا هو بحاجة إلى (1) أن يُظهر أن استبعاد الإمكانيات البديلة ذات الصلة بعوامل لا يكون أيضًا فعالًا سببيًا في صدور الفعل؛ و(2) أن يوجد بديهية مفادها أن الفاعل في المثال مسؤول أخلاقيًا. وبشكل عام، عندما يكون لدى المدافعين عن مطلب الإمكانيات البديلة، بعد دراسة مثال فرانكفورت المقترح بعناية، البديهية الواضحة التي تفيد أن الفاعل مسؤول أخلاقيًا، فإنهم يميلون إلى اقتراح أن المثال يُظهر إمكانية بديلة ذات صلة في نهاية الأمر، حتى وإن لم يبدُ ذلك في الانطباع الأولي. وعندما لا يمتلكون هذه البديهية، يزعمون أن هناك بعض سمات التاريخ السببي للفعل، مثل الحتميّة السببيّة للفاعل، مما يقوّض هذه البديهية من حيث المبدأ. في ما تبقى من هذا الفصل، سنرى كيف تتطور هذه الاستراتيجيات في الأنواع الأدق من الاعتراضات التي يثيرها المدافعون عن مطلب الإمكانيات البديلة.

5.1. الآراء المصدريّة التوافقيّة واللاتوافقيّة

لكن أولًا نريد أن نوضح نقطة حول كيفية تصنيف المواقف المختلفة في الجدل بعد مقال فرانكفورت. في وقت مبكر، أشار جون فيشر (1982,

(1) لرد آخر مثير للاهتمام على دفاع-W لويدركر، انظر: كيبس Capes (2010).

1994) على نحو صحيح إلى أن حجة فرانكفورت لا تدحض الزعم اللاتوافقي الذي مفاده أن المسؤوليّة الأخلاقيّة تتطلب ألا يكون التاريخ السببي الفعلي للفعل حتميًا. لأنها لا تمس الرأي الذي مفاده أن المسؤوليّة الأخلاقيّة تتطلب أن يكون فعل المرء لا ينتج فعليًا من عملية سببية حتميّة ترجع إلى عوامل تتجاوز تحكم المرء -ترجع إلى عوامل سببية لا يمكن للمرء توليدها، أو تغييرها، أو منعها. لاحظ أن مثال فرانكفورت أعلاه لا يحدد أن فعل جونز محتم سببيًا بهذه الطريقة. إذا حدَّد أن اختيار جونز مولَّد سببيًا بعوامل تتجاوز تحكمه، فإنه بالنسبة للبعض على الأقل قد لا يعُد مسؤولًا أخلاقيًا.

هذا التأمل يقترح مطلبًا بديلًا متعلق بنوع الإرادة الحرّة المطلوب للمسؤوليّة الأخلاقيّة، مطلبًا متعلقًا بالرد-L:

(المصدر) يكون الفعل حرًا بالمعنى المطلوب للمسؤوليّة الأخلاقيّة فقط إذا كان تاريخه السببي، ومصدره السببي بشكل خاص، من نوع مناسب.

على النسخة التوافقيّة للتقرير المصدي الخاصة بفرانكفورت (التي سنبحثها في الفصل التاسع) تكون إرادة الفاعل للقيام بالفعل مجازة endorsed برغبات للفاعل من الدرجة الثانية: أي لا يجب فقط أن ينوي will الفعل، وإنما أيضًا أن يريد want أن ينوي will الفعل. وعلى هذا الرأي، إذا كان الفعل له هذا النوع من التاريخ السببي، فسيكون مصدره في الفاعل بطريقة تسهل مسؤوليته الأخلاقيّة عنه. ولا يكون إمكان الوصول إلى إمكانيات بديلة مطلوبًا.

سيؤكد التوافقي المصدري على أن جزءًا من كون الشيء مصدرًا مناسبًا للفعل هو أن لا يكون الفعل محتمًا سببيًا بعوامل خارجة عن تحكم الفاعل:

(اللاحتمية) يكون الفعل حرًا بالمعنى المطلوب للمسؤوليّة الأخلاقيّة فقط إذا لم يكن مولدًا بعملية حتميّة ترجع إلى عوامل سببية خارجة عن تحكم الفاعل.

والتفسير الطبيعي والسببي لماهية أن يكون العامل خارجًا عن تحكم الفاعل هو أن يكون خارجًا عن نطاقه السببي (Sartorio, 2015).

رغم أن مؤيدي لاتوافقيّة التفاوت يجادلون بأن التاريخ السببي الفعلي

لفعل مسؤول أخلاقيًا يجب أن يكون لاحتميًا، إلا أنهم يؤكدون على أن هذا الامر فقط لأن التاريخ غير الحتمي مطلوب لتأمين الإمكانيات البديلة (مثلًا، Ginet, 1997, 2007). على النقيض من ذلك، يزعم مؤيدو لاتوافقيّة المصدر أن الدور الذي يؤديه التاريخ السببي اللاحتمي في تفسير سبب كون الفاعل مسؤول أخلاقيًا هو دور مستقل عن الحقائق المتعلقة بإمكانيات بديلة. على هذا الرأي، يسمح التاريخ اللاحتمي للفاعل بأن يكون مصدر أفعاله بحيث لا تكون محتمة سببيًا بعوامل خارجة عن تحكمه.

في مقابل لاتوافقيّة المصدر، جادل فيشر ذات مرة بأنه «لا يوجد ببساطة سبب وجيه لنفترض أن الحتميّة السببيّة في حد ذاتها (وبصرف النظر عن الاعتبارات المتعلقة بالإمكانيات البديلة) تبطل مسؤوليتنا الأخلاقيّة (1994: 159)». الآن صحيح أن من البديهيات اللاتوافقيّة الشائعة بديهية أننا إذا لم يمكننا أبدًا التصرف بشكل مغاير بسبب الحتميّة السببيّة، وبالتالي لا يمكننا الامتناع عن الأفعال اللاأخلاقيّة التي نقوم بها، فإنه لا يُشرَع أن نستحق اللوم على هذه الأفعال. لكن هناك بديهية شائعة أخرى، وهي أنه إذا كان كل سلوكنا «مؤكَّد حدوثه» قبل أن نولد، بمعنى أن الأمور التي حدثت قبل أن نولد أسفرت عن أفعالنا بلا مفر، من خلال عملية سببية حتميّة، فإنه لا يُشرَع أن نُسأَل عنها. بناء على هذه البديهية، إذا وُجدت عوامل سببية قبل أن يولد قاتل، انتهت بارتكابه للقتل لا محالة، من خلال عملية سببية حتميّة، فليس من المشروع أن يلام على فعله هذا. وإذا كانت كل أفعالنا لهذا هذا النوع من التاريخ السببي، فيبدو أننا نفتقر إلى ذلك النوع من التحكم في أفعالنا اللازم للمسؤوليّة الأخلاقيّة.

ومع ذلك، في ديالكتيك جدل الإرادة الحرّة لا ينبغي للمرء أن يتوقع من فيشر أو أي توافقي أن يخطو أكثر بهذه البديهية الأساسية التي يقول بها مؤيدو اللاتوافقيّة المصدرية وحدها نحو التخلي عن موقفه. في رأينا، أفضل اعتراض لدى اللاتوافقي المصدري على التوافقيّة هو تطوير ادعاء أن الحتميّة السببيّة تشكل من حيث المبدأ تهديدًا لا يقل عن التهديد الذي يشكله التلاعب الحتمي من علماء الأعصاب. سنعود إلى هذه النقطة في الفصل السابع. لكن، ما ينبغي أن توضحه هذه البديهية الأساسية عند هذه المرحلة هو أنه قد يكون هناك موقف لاتوافقي متسق يمكن أن ينجو من النهاية التي لحقت بمطلب الإمكانيات البديلة المتعلق بالمسؤوليّة الأخلاقيّة (Della Rocca, 1998; Pereboom, 2001).

5.2 . الدفاع الومضي عن الحرية

جادل منظّرو التفاوت بأن مطلب الإمكانيات البديلة يمكن أن يصمد أمام الحجة الآتية من أمثلة فرانكفورت. في الأقسام الثلاثة التالية، سننظر في ثلاثة اعتراضات على هذه الحجة: دفاع ومضة الحرية Flicker of Freedom، ودفاع المعضلة Dilemma، ودفاع التوقيت Timing.

نبدأ بالدفاع الومضي، الذي يقرّ ببديهية أن الفاعل في مثال فرانكفورت مسؤول أخلاقيًا، لكن يدعي أن هذا المثال يُظهر إمكانية بديلة تفسر البديهية. في أي مثال فرانكفورتي، لا بد أن يكون هناك عامل ما يُزود به الجهاز لرصد ما يمكن فعله لكن لا يقع فعليًا، مثل نية الفاعل التصرف بشكل مغاير (مثلًا، Naylor, 1984; van ;47-Fischer, 1994: 134 Inwagen, 1983: 166- 80). هذا العامل -«وميض الحرية»، استعمالًا لمصطلح فيشر- يمكن حينئذ أن يكون بمثابة الإمكانية البديلة المطلوبة للمسؤوليّة الأخلاقيّة. ليس من غير المعقول أن تشكل نية التصرف بشكل مغاير، مثلًا، أن يُعَد بمثابة نوع الإمكانية البديلة ذي الصلة، ومن ثم يمكن لهذا العامل أن يُستخدم في تفسير المسؤوليّة الأخلاقيّة للفاعل.

يرد فيشر على الدفاع الومضي بالقول إنه يمكن للمرء أن يُعِدّ أمثلة فرانكفورتية بحيث يرصد جهاز عالم الأعصاب بعض العوامل التي لا يمكن بمعقولية أن يكون لها هذا الدور التفسيري. يمكن للمرء، مثلًا، أن يتخيل أن جونز سوف يقرر قتل سميث فقط إذا احمرّ وجه جون قبل ذلك، وأن جهاز بلاك سوف ينشط فقط إذا لم يحمرّ وجه جونز في وقت معين (Fischer, 1982, 1994). إذن قد يكون عدم احمرار وجهه في وقت معين هو الإمكانية البديلة التي قد تثير التدخل الذي يجعله يقتل سميث. افترض أن جونز يتصرف بدون تدخل، قد نقول بديهيًا إنه مستحق للّوم رغم حقيقة أنه ليس بإمكانه أن يتصرف أو أن يختار بشكل مغاير، أو أن يشكل نية بديلة. كان من الممكن ألا يحمرّ وجهه، لكن كما يقترح فيشر، هذا الوميض لا فائدة فيه لمنظّر التفاوت، لأنه «رقيق وهزيل» و «ليس متينًا robust بما يكفي» ليؤدي دورًا في تأسيس المسؤوليّة الأخلاقيّة.

لكن كيف يكون هناك إمكانية بديلة متينة، ولماذا تكون متانة الإمكانية حاسمة؟ كما اقترحنا، البديهية الكامنة في مطلب الإمكانيات البديلة هي،

مثلًا، ليكون الفاعل مستحقًا للوم على فعل ما، فمن الأهمية بمكان أن يكون بإمكانه أن يفعل شيئًا يجنّبه استحقاق اللوم. إذا كان امتلاك إمكانية بديلة يؤدي دورًا في الواقع في تفسير المسؤوليّة الأخلاقيّة لفاعل عن فعله، فإن هذه الإمكانية لا بد أن تكون متينة على الأقل بمعنى أن يكون الفاعل، نتيجة لضمان هذه الإمكانية البديلة، منخرطًا في مهمة إرادية يتجنب بها المسؤوليّة التي كانت عليه في الواقع عن الفعل (McKenna, 1997; Mele, 1996; Otsuka, 1998; Pereboom, 2001; Wyma, 1997). إذا لم يحمرّ وجه جون، فلن يكون على هذا النحو متجنبًا إراديًا لمسؤوليّة قتل سميث. لذا فعدم الاحمرار في السيناريو الذي في الأعلى لا يعتبر بديلًا متينًا.

للمتانة عنصر إبستمولوجي أيضًا. افترض أن الطريقة الوحيدة التي كان من الممكن بها لجو Joe تجنب قرار أن يأخذ خصمًا غير قانوني على نموذجه الضريبي -الاختيار الذي اتخذه في الواقع- هي أن يتناول إراديًا رشفة من فنجان قهوته، لأن القهوة دون أن يعلم كانت مسممة، ومن ثم فالرشفة ستقتله على الفور؛ أو تكون الرشفة، في نسخة أخرى، مضافًا إليها العقار الذي يحفز الامتثال لقانون الضرائب (Pereboom, 2000, 2001, 2014؛ وانظر، Moya 2006: 64، الذي يرسم مثالًا على هذا النموذج). في هذا الموقف، كان من الممكن لجو أن يتصرف إراديًا بحيث يمنع اختياره التهرب من الضرائب، الأمر الذي كان من شأنه أن يحول دون اللوم الذي استحقه في الواقع. لكن ما إذا كان يمكن له أن يأخذ رشفة إراديًا من فنجان القهوة ليس بديهيًا ذا صلة بتفسير لم أو إذا ما كان مستحقًّا اللوم على قراره. إن هذا يحفز العنصر الإبستمولوجي لشرط المتانة: إذا كان جو مستحقًّا اللوم لأن لديه إمكانية بديلة في هذا الموقف، فلا بد أنه كان يفهم بمعنى ما أن هذه الإمكانية متاحة له أو كيف كانت متاحة له.

على الافتراض القائل إن اتخاذ الفاعل البديل الأفضل أخلاقيًا المتاح تمامًا له يعفيه من اللوم، إليك اقتراح (شرط ضروري أساسي -وليس شرطًا كافيًا) يستوعب كل هذه الأمور. نحن نذكر المعيار بلفظ استحقاق اللوم خلافًا للمسؤوليّة الأخلاقيّة بشكل عام:

المتانة Robustness: ليكون للفاعل بديل متين لفعله اللاأخلاقي A، أي بديل مناسب في حد ذاته لتفسير لم يكون الفاعل مستحقًا للوم على

قيامه بـ A، يجب أن يكون:

(1) بإمكانه أن يقوم أو لا يقوم بالتصرف الذي يجعله لم يعد مستحقًا للوم، و:

(2) فاهمًا (بمستوى ما)، على الأقل بالنسبة إلى تصرف أو لامتناع واحد يبعد اللوم عنه، أنه كان بإمكانه أن يتصرف إراديًا أو يمتنع إراديًا على هذا النحو، وإذا قام بهذا التصرف إراديًا أو امتنع عنه إراديًا فلن يكون، أو على الأرجح، مستحقًا اللوم (Pereboom, 2014: 13).

رد المدافع الفرانكفورتي على الدفاع الومضي هو أن أمثلة فرانكفورت يمكن أن تُعدّ بحيث أنه حتى إذا أظهرت إمكانية بديلة، فإن هذه الإمكانية البديلة ليست متينة، وبالتالي لا يمكن أن تُستخدم في تفسير المسؤوليّة الأخلاقيّة للفاعل عن فعله.

تعارض الرؤية المصدرية الناتجة عن ذلك، بالخصوص، النسخة التالية من الـ PAP:

(PAP-المتانة) الفعل يكون حرًا بالمعنى المطلوب للمسؤوليّة الأخلاقيّة إذا فقط كان الفاعل يتمتع بالوصول إلى بديل متين لهذا الفعل.

بالإضافة إلى ذلك، يمكننا الآن أن نميز الآراء التفاوتية، سواء كانت توافقيّة أو لاتوافقيّة، بأنها تلك الآراء التي تقول إن الفاعل ليكون مستحقًا اللوم على فعل، يجب أن يكون متاحًا له إمكانية بديلة متينة، أي، إمكانية توفّر شرط المتانة. على عكس الآراء المصدرية التي تنكر ذلك. يعتقد مؤيد لاتوافقيّة التفاوت، الذي سنفصل موقفه في النقاش التالي، بالإضافة إلى ذلك، أن سبب كون الحتميّة السببيّة تحول دون المسؤوليّة الأخلاقيّة هو أنها تستبعد الإمكانيات البديلة تمامًا، لكن، الأهم، أنها تستبعد النوع المتين منها.

5.3 . دفاع المعضلة

أول من اقترح دفاع المعضلة هو روبرت كين ثم طوره منهجيًا ويدركر (Kane, 1985: 51, 1996: 142-4, 191-2; Widerker, 1995: 247-

61؛ وانظر Ginet, 1996). وهو اعتراض أثير من منظور الليبرتاري التفاوتي بشكل خاص. وإليك نسخة ويدركر: في أي مثال فرانكفورتي: إذا افتُرض أن الحتميّة السببيّة قائمة في التسلسل الفعلي الذي يؤدي إلى الفعل، فإنه لا يمكن أن نتوقع أن يقول الليبرتاري بديهيًا أن الفاعل مسؤول أخلاقيًا - لأن هذه المسؤوليّة مستبعدة بطبيعة التاريخ السببي الفعلي للفعل. من ناحية أخرى، إذا كانت اللاحتميّة في التسلسل الفعلي مفترضة مسبقًا، فإن السيناريو لن يحقق غرض المدافع الفرانكفورتي، ففي الحالتين سوف يقع في معضلة. في الأمثلة الفرانكفورتية، سوف يبدي الموقف الفعلي علامة مسبقة، مثل ومضة جونز، التي تشير إلى حقيقة أن التدخل غير مطلوب. إذا كانت العلامة المسبقة محتّمة سببيًا للفعل، أو مرتبطة بعامل ما متحقق، فإن القدرة التنبؤية للمتدخل (أو لجهازه) يمكن تفسيرها. ومع ذلك، مرة أخرى، لا يُتوقع أو لا يمكن أن يُتوقع من الليبرتاري أن يقول ببديهية أن الفاعل مسؤول أخلاقيًا. إذا كانت العلاقة بين العلامة المسبقة والفعل غير حتميّة سببيًا على هذا النحو، فإنه يتاح للفاعل إمكان التصرف بشكل مغاير رغم حدوث العلامة المسبقة. ومن ثم، يتاح إمكان تفسير بديهية أن الفاعل مسؤول أخلاقيًا بإمكان الوصول إلى إمكانية بديلة في حاصل الأمر. وفي كلتا الحالتين، تظهر PAP (أو PAP-المتانة) سالمة.

5.3.1. مثال ميلي وروب Mele-Robb واستراتيجية السدّ Blockage لهانت Hunt’s Blockage Strategy

ردًا على ذلك، حاول عدد من النقاد بناء أمثلة فرانكفورتية تتفادى هذا الاعتراض، على سبيل المثال إلينور ستامب Eleonore Stump (1990, 1996)، وأل ميلي Al Mele وديفيد روب David Robb (1998)، وديفيد هانت David Hunt (2000, 2005)، وبيريبوم Pereboom (2000, 2001, 2014)، وويدركر (2006)، وفيشر (2010). في نوع من الأمثلة ليس هناك علامات مسبقة لتوجيه التدخل، ولا حتى ومضات الحرية غير المتينة. من السيناريوهات المبتكرة في هذا الصنف السيناريو الذي طوره ميلي وروب (1998). يوضح هذا المثال أن شخصًا اسمه بوب Bob يسكن في عالم تكون فيه الحتميّة زائفة:

عند t1، يبدأ بلاك عملية حتميّة معينة P في دماغ بوب بهدف

جعل بوب يقرر عند t2 (بعد ساعة مثلًا) أن يسرق سيارة آن Ann. هذه العملية، المنعزلة عن وعي بوب، تنتهي حتما بقرار بوب عند t2 أن يسرق سيارة آن ما لم يقرر من تلقاء نفسه أن يسرق أو يكون غير قادر على اتخاذ هذا القرار عند t2 (لأنه، مثلًا، مات عند t2)... إن العملية ليست بأي حال من الأحوال حساسة لأي «علامة» على ما سوف يقرره بوب. وبالفعل، يقرر بوب عند t2 من تلقاء نفسه، بناء على تفكره اللاحتمي حول ما إذا كان سيسرق أم لا، ولم يكن لقراراه سبب حتمي. لكن إذا لم يقرر بنفسه سرقة السيارة، فإن P سوف تظهر حتمًا، عند t2، في قراره بسرقتها. وكن مطمئنًا من أن P لا تؤثر بأي شكل من الأشكال على عملية اتخاذ القرار اللاحتمية التي تظهر بالفعل في قرار بوب.

يقترح ميلي وروب أن بوب مسؤول أخلاقيًا عن قراره، وبالتالي يبدو أن هذه الحالة تفلت من دفاع المعضلة.

أحد الشواغل في هذا المثال هو أنه ينطوي على استباق رابح trumping preemption (Schaffer, 2000)، وأن هذا المفهوم غير متماسك. فكما أُعدّت الحالة، قرار بوب من تلقاء نفسه سرقة سيارة آن يربح ويستبق عملية بلاك الحتميّة. هل يمكننا تصور آلية تشرح كيف يمكن أن يكون هذا؟ يقدم شيفر Schaffer مثالا لطيفًا على الاستباق الرابح. افترض أن الجنود مدربون على طاعة الجنرال وليس الرائد عندما يصدر هذان الضابطان الأوامر في نفس الوقت (2000). تخيل أن الرائد والجنرال قد صاحا: «تقدم إلى الأمام!» في نفس الوقت. من البديهي أن أمر الجنرال وحده هو المؤثر سببيًا، ويربح بالنسبة لأمر الرائد. ومع ذلك، في هذه الحالة هناك تفسير للاستباق الرابح، لذلك ربما يدين ميلي وروب لنا بتفسير كيف يمكن أن ينجح الاستباق الرابح في هذه الحالة.

يناقش ميلي وروب العديد من المشاكل المحتملة للسيناريو الذي قدماه، من هذه المشاكل ما إذا كان بإمكانهم تصور ما سوف يحدث عند t2 إذا اختلفت P والعملية التفكرية اللاحتمية لبوب تصورًا منطقيًا، تحديدًا إذا كانت العملية اللاحتمية لبوب تؤدي إلى قراره بعدم السرقة، في حين أن P تُعيّن، كما هو إعداد الحالة، أن يسرق. وإليك كيف وصفا هذه العقبة:

يمكن تصوير المشكلة، تخيليًا، كما يلي. هناك «عقدتان nodes للقرار» مختلفان في دماغ بوب لهما صلة مباشرة. تمثل «إثارة» العقدة N1

قراره سرقة السيارة، وتمثل «إثارة» العقدة N2 قراره بعدم سرقة السيارة. في ظل الظروف العادية وغياب الاستباق، «تثير» عملية «إصابة» عقدة من عقدتي القرار هذه العقدة. إذا كان الحال أن P تصيب N1 عند t2 وأن x لا تصيب N2 عند t2، فإن P سوف تثير N1. إذا أصابت كلتا العمليتين N1 عند t2، فإن العملية التفكرية اللاحتميّة لبوب سوف تثير N1 ولن تثيرها P. ماذا يحدث إذا، عند t2، أصابت P العقدة N1 وأصابت x العقدة N2؟ أي ما الذي سيحدث إذا «اختلفت» العمليتان على هذا النحو؟ ولماذا؟

وإليك الإجابة التي قدماها:

نحن نُوسّع قصة بوب كما يلي. رغم أنه إذا أصابت كلتا العمليتين N1 عند t2، فإن العملية التفكرية اللاحتميّة لبوب، x، سوف تستبق P وتثير N1، إلا أن الحال أيضًا أنه إذا، عند t2، أصابت P N1 وأصابت x العقدة N2، فإن P سوف تنتصر. في هذه الحالة الأخيرة، P سوف تثير N1 ولن تثير العملية اللاحتميّة N2. بطبيعة الحال، يرغب القراء في قصة حول سبب أنه على الرغم من أن x سوف يستبق P في الموقف الأول، إلا أن P سوف تنتصر على x في الموقف الأخير. هنا قصة واحدة. بحلول t2، قامت P بـ «تحييد neutralized» N2 (لكن دون تأثير على ما يحدث في x). هذا هو السبب في أنه إذا أصابت x العقدة N2 عند t2، لن تثير N2. وبشكل أكمل، بحلول t2 حايدت P كل العقد الموجودة في بوب للقرارات المعارضة لقرار سرقة سيارة آن عند t2 (مثلًا، قرار عدم سرقة سيارة أحد عند t2، وقرار عدم سرقة أي شيء مطلقًا عند t2). باختصار مناسب، بحلول t2 تكون P قد حايدت N2 وكل «عقد القرار المتقاربة cognate». ضع في اعتبارك أن كل ما نحتاج إليه هو سيناريو ممكن مفاهيميًا، وبالتأكيد هذا السيناريو يبدو كذلك (Mele and Robb 1998: 104 -5).

قد يثير جانب من جوانب هذه القصة قلقا للّيبرتاري، وهو تحييد P لـ N2 وكل عقد القرار المتقاربة. قد يزعم الليبرتاري أن إجراء تحييد P يكافئ أن P تحتم سببيًا قرار بوب بسرقة السيارة؛ ففي النهاية، يبدو التحييد أيضًا عملية سببية تجعل إصابة x لـ N1 لا مفر منها. ومع ذلك، يحدد ميلي وروب أن فعل التحييد من P لا يؤثر على ما يحدث في عملية اتخاذ القرار اللاحتميّة لبوب، وإذا كان الأمر كذلك، فيبدو أن P لن تحتم سببيًا القرار. كيف يمكننا تسليط الضوء على هذه العقبة؟

دعنا نفحص استراتيجة تستغل بقوة فكرة التحييد، وهي مقاربة معروفة باسم «السد blockage»، التي طورها ديفيد هانت (2000). فكر في الموقفين (Pereboom, 2001: 15 -18):

الموقف A: تختار سكارلت Scarlet بتفكّر مليّ أن تقتل ماستارد Mustard عند t1، ولا توجد عوامل خارجة عن تحكمها تؤدي حتميًا إلى اختيارها. عندما تختار سكارلت قتل ماستارد، كان بإمكانها أن تختار ألا تقتله. ليس هناك عوامل سببية، مثل أجهزة تدخّل، تمنعها من اتخاذ خيار قتل ماستارد.

في هذه الظروف، سيقبل اللاتوافقي التفاوتي بأن سكارلت ممكن أن تكون مسؤولة أخلاقيًا. لكن ضد مطلب الإمكانيات البديلة يمكننا استخدام الشكل المختلف التالي:

الموقف B: خيار سكارلت قتل ماستارد له نفس التاريخ السببي الفعلي الحاصل في A. لكن قبل أن تبدأ في أن تفكر في قتل ماستارد، قام عالم أعصاب بسد كل المسارات العصبية غير المستخدمة في الموقف A، بحيث لا يوجد مسار عصبي إلا الذي يمكن استخدامه في هذا الموقف. لنفترض أن من الحتمي سببيًا أنها تظل فاعلة حية، وإذا بقيت كذلك، فلا بد من استخدام مسار عصبي ما. وهكذا تكون كل البدائل التي أمام سكارلت مسدودة سوى البديل الذي يحقق اختيارها قتل ماستارد. لكن السدّ لا يؤثر على التاريخ السببي الفعلي لاختيار سكارلت، لأن المسارات المسدودة سوف تبقى خاملة.

قد يكون بديهيًا عند المرء أن سكارلت مسؤولة أخلاقيًا عن اختيارها في السيناريو B أيضًا، مدعّمًا هذه البديهية بافتراض أن هذا السيناريو لا يبدو فيه أي اختلاف عن السيناريو A. ومع ذلك، فهذه البديهية ربما تُعارَض بتأمل أدق في ما إذا ظلت سكارلت في السيناريو B متمتعة بإرادة حرّة. من الأسئلة المهمة حول حالة السدّ سؤال طرحه فيشر: «هل يمكن للأحداث العصبية أن تصطدم، إن جاز التعبير، بالسد؟» (Fischer, 1999: 119). إذا كان يمكن للأحدث العصبية ذلك، فربما لا يزال هناك إمكانية بديلة (متينة) في السيناريو B. لكن إذا لم يمكنها ذلك، فربما، كما يقترح كين، أن الأحداث العصبية محتّمة سببيًا جزئيًا بالسد، ولدينا الآن «حتميّة نقية وبسيطة» (Kane, 2000: 162).

ردا على ذلك، يمكن لمؤيد دفاع السد أن يشير إلى أن في أمثلة فرانكفورتية نموذجية أكثر بكون الفعل أيضًا لا مفر منه، لكن تعتمد البديهية الليبرتاريّة القائلة إن الفاعل مسؤول أخلاقيًا عن الفعل على حقيقة أن الفعل لم يكن له تاريخ سببي فعلي يجعله لا مفر منه. وإنما ما يجعل الفعل لا مفر منه هو بعض الحقائق المتعلقة بالسيناريو التي لا تكون سمة للتاريخ السببي الواقعي للفعل. وبالتالي فإن كون الفعل لا مفر منه لا يلزم منه أن يكون الفعل حتميًا سببيًا. ولكن كيف تختلف حالة السد عن حالات فرانكفورت النموذجية؟ ففي النهاية، لا يبدو السد سمة من سمات التاريخ السببي الواقعي للفعل في حالة السد وحالات فرانكفورت.

ومع ذلك، ربما يمكن الدفاع عن تهمة الحتميّة التي ألقاها كين. فربما تكون الحالات ثنائية الموقف من النوع المناقش للتو مضللتين، فقط لأنه من الطبيعي افتراض أن التاريخ السببي الفعلي لحدث هو نفسه جوهريًا في كل الحالات، نظرًا لأن الفرق الوحيد بينهما هو التقييد الذي يبدو أنه ليس له تأثير فعلي على الحدث. لكن فكر الآن في حالة بسيطة لموقفين مصاغة بناء على تأمل هانت (Fischer, 1999: 119-20). تصور كونا يوصف وصفًا صحيحًا بالفيزياء الأبيقورية (Pereboom, 2001: 17). عند المستوى الأكثر أساسية نجد فقط الذرات والفراغ عديم الاحتكاك، وهذه الذرات تقع في اتجاه نازل حتمي -إلا عندما تخضع لانحرافات غير مسببة.

الموقف C: تسقط الذرة الكرّية للأسفل عبر الفضاء، بسرعة وعجلة محددتين. تاريخ الذرة السببي الفعل لاحتمي لأنه في أي وقت يمكن للذرة أن تتعرض لانحراف غير مسبب. افترض أن الذرة يمكن أن تنحرف في اتجاه صاعد. في الواقع الفعلي، الذرة لا تنحرف من الزمن t1 إلى الزمن t2.

يختلف الموقف المغاير للواقع عن C فقط في وجود جهاز يلغي الإمكانيات البديلة وبالتالي تستلزم الاختلافات اللازمة:

الموقف D: هذه الحالة مطابقة لـ C، باستثناء أن الذرة تسقط للأسفل عبر أنبوب مستقيم وموجه رأسيًا، سطحه الداخلي مصنوع من مادة عديمة الاحتكاك، وباطنه واسع بما يكفي استيعاب الذرة بالضبط. لن تنحرف الذرة خلال هذه الفترة الزمنية، وسيكون مسار، وسرعة، وعجلة، الذرة من t1 إلى t2 على ما هم عليه بالضبط في C.

يمكن للمرء أن يجد بديهيًا في البداية أن التاريخ السببي للذرة من t1 إلى t2 في هذين الموقفين هو نفسه. ومع ذلك، هذه البديهية قد تقوضها حقيقة أن القيود الموجودة في D وليس في C قد تغير هذا التاريخ السببي من تاريخ لاحتمي جوهريًا إلى تاريخ حتمي جوهريًا. فحيث أن الأنبوب يمنع أي حركة بديلة، فقد يستبعد في الواقع أي لاحتميّة في التاريخ السببي للذرة بين t1 إلى t2. وإذا كان الأنبوب يستبعد أي لاحتميّة في هذا التاريخ السببي، فالظاهر أنه يجعل هذا التاريخ حتميًا.

هذه المشكلة قد تجعل تقييم المسؤوليّة الأخلاقيّة في حالات السدّ صعبًا. ينشأ تفهم حجج النمط الفرانكفورتي من معنى أن المسؤوليّة الأخلاقيّة هي إلى حد كبير مهمة السمات التاريخية السببيّة الفعلية لفعل، التي هناك قيود عليها لكن لا تؤدي دورًا سببيًا فعليًا. لكن في سيناريو تكون فيه هذه القيود متعلقة في الواقع بطبيعة التاريخ السببي لفعل فإن فهمنا البديهي المتعلق بما إذا كان الفاعل مسؤول أخلاقيًا قد يُطعن فيه. قد يقلل هذا القلق من اقتناع المرء عند تقييم هذه الأنواع الصعبة من حالات النمط الفرانكفورتي. بالعودة إلى حالة ميلي وروب، من السمات الأساسية للمثال أنه إذا اختلفت العملية الحتميّة لبلاك P عن العملية التفكرية اللاحتميّة لبوب عند t2، فإن P سوف تحايد N2 (مما لا يتوافق مع قرار سرقة السيارة) وكل عقد القرار المتقاربة. في هذا الصدد، يشبه سيناريو السد. لكن سيناريوهات السيد مهددة بأن تكون حتميّة، وبالتالي يلازم مثال ميلي وروب هذا التحدي. لكن، نحن لا نعتقد أن هذا التحدي ناجح بوضوح ضد حالتهما.

5.3.2. حالة التهرب الضريبي لبيريبوم

اقترح بيريبوم مثالًا فرانكفورتيًا مصممًا للرد على دفاع المعضلة (Pereboom, 2000, 2001: 18 -19, 2003, 2009b, 2012a, 2014). وسماته المميزة هي: اعتبار إشارة تدخل عالم الأعصاب شرطًا ضروريًا لإفادة الفاعل نفسه من أي إمكانية بديلة متينة (بدون استخدام جهاز التدخّل)، رغم أن هذه الإشارة للتدخل نفسها ليست إمكانية بديلة متينة، وغيابها في أي وقت معين لا يحتم سببيًا بأي حال من الأحوال الفعل الذي يقوم به الفاعل فعليًا. وهنا الحالة:

التهرب الضريبي (2): يفكر جو في المطالبة بخصم ضريبي مقابل رسوم التسجيل التي دفعها عند شراء منزل. هو يعلم أن مطالبته بهذا الخصم غير قانونية، لكن من المحتمل ألا يُقبض عليه، وإذا قُبض عليه فبإمكانه التذرع بالجهل بشكل مقنع. افترض أن لديه رغبة قوية لكن ليست مسيطرة عليه دائمًا في تقديم مصلحته الذاتية بغض النظر عن تكلفة ذلك على الآخرين وحتى لو كان يتضمن نشاطًا غير قانوني. بالإضافة إلى ذلك، الطريقة الوحيدة التي يمكن بها ألا يختار التهرب من الضرائب هي أن يقوم بذلك لعلل أخلاقيّة، يدركها. مثلًا، لا يستطيع أن يمتنع عن التهرب من الضرائب بلا علة أو لمجرد قرار مفاجئ. علاوة على ذلك، من الضروري سببيًا لامتناعه عن اختيار التهرب من الضرائب في هذا الموقف أن يحقق مستوى معين من الانتباه للعلل الأخلاقيّة. ويمكن لجو تحقيق هذا المستوى من الانتباه إراديًا. ومع ذلك، لا يكفي تحقيقه لهذا المستوى من الانتباه سببيًا امتناعه عن اختيار التهرب الضريبي. فإذا وصل إلى هذا المستوى من الانتباه، فبإمكانه، بممارسة إرادته الحرّة الليبرتارية، إما أن يختار التهرب من الضرائب أو يمتنع عن هذا الاختيار (بدون استخدام جهاز المتدخل). ومع ذلك، لضمان أنه سوف يختار التهرب من الضرائب، قام عالم أعصاب، دون علم جو، بزرع جهاز في دماغه، بحيث أنه إذا شعر بالمستوى المطلوب من الانتباه، سوف يحفز إلكترونيًا المراكز العصبية الصحيحة فيؤدي هذا التحفيز لا محالة إلى قيامه بهذا الاختيار. وكأمر واقع، لا يحقق جو هذا المستوى من الانتباه لعلله الأخلاقيّة، ويختار بنفسه التهرب من الضرائب، ويظل الجهاز خاملًا. (Pereboom, 2000, 2001, 2003, 2009a؛ اقترح أيضًا ديفيد هانت هذه الاستراتيجية (2000)، وطوّر فيما بعد مثالًا مشابهًا (2005) ويقترح سيث شابو Seth Shabo (2010a) تحسينات قيمة).

في هذا الموقف، يستحق جو اللوم بديهيًا على اختياره التهرب من الضرائب رغم افتقاره لإمكانية بديلة متينة.

لاحظ أن الحالات المصاغة قبل دفاع المعضلة، كمثال ومضة فيشر، تظهر أيضًا شرطًا ضروريًا للتصرف بشكل مغاير؛ ففي مثال فيشر، الشرط الضروري هو عدم حدوث ومضة أبدًا. لذا فالصفة المميزة لحالة التهرب الضريبي (2) ليست وجود شرط ضروري للتصرف بشكل مغاير، وإنما وجود شرط ضروري للتصرف بشكل مغاير الذي إن غاب في أي وقت محدد لن يحتم سببيًا على الفاعل أن يقوم بالفعل. هذه السمة للمثال تضمن أنه لا

يكون الفاعل في أي وقت محتمًا عليه سببيًا أن يقوم بالفعل، مما يسهل استيفاء مطلب المسؤوليّة الأخلاقيّة الذي يصر عليه الليبرتاري. في حالة التهرب الضريبي (2)، الشرط الضروري كي لا يقرر جو التهرب من الضرائب، أي امتلاكه لمستوى محدد من الانتباه للعلل الأخلاقيّة، هو من النوع الصحيح، لأن غيابه في أي وقت محدد لا يحتم سببيًا في الواقع قرار الفاعل بالتهرب من الضرائب. في أي وقت يغيب فيه مستوى الانتباه، لا يزال بإمكان جو أن يُحدِث هذا المستوى في وقت لاحق، وبالتالي لا يكون محتمًا سببيًا على جو أن يقرر التهرب من الضرائب بسبب غياب هذا المستوى في وقت سابق. (رغم أنه إن وُجد وقت نهائي deadline، سنحتاج إلى التفكير في ما يحدث إذا انتظر الفاعل أن يقرر حتى هذا الوقت، وهذه المسألة سنتناولها أدناه). تُظهر حالة التهرب الضريبي إمكانيات بديلة يمكن للفاعل أن يصل إليها -تحقيق جون لمستويات أعلى من الانتباه للعلل الأخلاقيّة. وهذه الحقيقة المتعلقة بالمثال تتسبب في اعتراض مفاده أن بتحقيق جونز إراديًا لمستوى أعلى محدد من الانتباه، فإنه سيكون قام بشيء ما إراديًا مما يؤدي إلى إعفائه من اللوم الذي يجلبه على نفسه بالفعل. إذا حقق إراديًا المستوى المطلوب من الانتباه، سيحدث التدخل، وعندها يقرر بالفعل أن يتهرب من الضرائب، لكن ليس على النحو الذي يجعله مستحقًا اللوم على قراره. ومع ذلك، فهذه الإمكانية البديلة ليست إمكانية متينة. لا يتمتع جو بأي فهم على الإطلاق لحقيقة أنه بتحقيق المستوى المطلوب من الانتباه لن يكون (أو لن يكون على الأرجح) مستحقًا اللوم. وإنما يعتقد جو أن تحقيق هذا المستوى من الانتباه متوافق مع قراره الحر بالتهرب من الضرائب بأي حال (وهو صحيح بدون استخدام جهاز التدخل)، وليس لديه علة للتفكير بشكل مغاير[1]. يمكننا حتى تعيين أنه يعتقد أنه إذا حقق هذا المستوى من الانتباه، سيظل من المرجح جدًا أن يقرر التهرب من الضرائب. ومع ذلك، فرغم افتقاره إلى بديل متين، يبدو بديهيًا أن جو مستحق للوم على قراره الفعلي.

من الردود الهامة على حالة التهرب الضريبي هو الزعم أن مسؤوليّة جو عن قراره مشتقة فقط من مسؤوليته عن امتناعه الإرادي فيما مضى عن أن يصبح أكثر انتباهًا للعلل الأخلاقيّة، الذي يمثل له بديلًا قويًا (Widerker, 2006؛ وللرد الذي في الأسفل، انظر: Pereboom,

(1) للاطلاع على حجة تقاوم بيريبوم في هذه النقطة، انظر Capes (يصدر قريبا). يقترح كيبس مفهومًا أكثر تساهلًا للمتانة يسمح بأن يكون مسارًا بديلًا للفعل متينًا لشخص إذا كان هذا الشخص حساسًا إدراكيًا cognitively لحقيقة أنه، من خلال انتفاعه بهذا المسار، يكون غير مستحق اللوم على الأقل مؤقتًا.

2009a, 2014). يسمح المثال يكون بإمكان جو أن يصبح أكثر انتباهًا للعلل الأخلاقيّة -في النهاية، هذه هي أمارة التدخل.

يبدأ أحد الردود على هذا الاعتراض بالنظر في طبيعة المسؤوليّة الأخلاقيّة التي هي مشتقة فحسب. يقرر بيف Biff أن يسكر، وهو يفهم أنه إذا كان ثملًا لن يعد قادرًا على تجنب أن يكون مؤذيًا لرفاقه، ومن ثم عندما يسكر يعتدي على أحدهم. في هذا المثال، يستوفي بيف الشروط العامة النموذجية للمسؤوليّة الأخلاقيّة في الوقت الذي يقرر فيه أن يسكر، لكن ليس عندما يكون ثملًا ومعتديًا. إذا كان هو مسؤول أخلاقيًا عن الاعتداء، فإنه كذلك اشتقاقيًا فقط -أي، مشتق من كونه مسؤولًا أخلاقيًا بلا اشتقاق عن قراره بأن يسكر، وتوقعه أنه عندما يكون ثملًا يصبح معتديًا على الأرجح (Ginet, 2000).

اقترح ويدركر (2006) تحديًا لحجة التهرب الضريبي يطبق فيه التمييز الذي بين المسؤوليّة غير المشتقة والمسؤوليّة المشتقة على المثال، مجادلًا بأن المسؤوليّة الأخلاقيّة غير المشتقة محكومة بمطلب الإمكانيات البديلة. هو يزعم أن في مثال التهرب الضريبي، يكون جو، دون الوصول إلى بدائل مناسبة، مستحقًا فقط:

من الإشكالات على مثال بيربوم أن الفاعل فيه يكون مستحقًا اللوم اشتقاقيًا على قراره، لأنه لم يبذل قصارى جهده العقلي (أو لم يبذل جهدًا عقليًا) لتجنب صنع هذا القرار. كان ينبغي أن يكون أكثر انتباهًا للعلل الأخلاقيّة مما كان عليه -وهو أمر كان بإمكانه فعله. وفي هذه الحالة، لن يكون مستحقًا للوم على قرار التهرب من الضرائب، وعندها سيجبره عالم الأعصاب على هذا القرار. إذا صحّ ذلك، فإن مثال بيربوم حالة من حالات استحقاق اللوم المشتق، ومن ثم لا علاقة له بالـ PAP، التي تهتم في حد ذاتها باستحقاق اللوم المباشر أو غير المشتق فقط (Widerker, 2006: 173؛ ويستبق جينيت هذا الاعتراض في Ginet, 1996).

يرد بيربوم (2009a, 2014) على ذلك بالمجادلة بأن هناك فهما لهذا الرد على هذا المثال الفرانكفورتي باعتباره ردًّا غير مُرضي، لأنه يستشهد صراحة بموقف تفاوتي لدعم حكمه بمسؤوليّة جو. يبدو أن فكرة ويدركر هي أن جو مسؤول أخلاقيًا بغير اشتقاق فقط عن عدم اتخاذه قرار أن يكون أكثر انتباهًا للعلل الأخلاقيّة لأنه فقط بالنسبة لهذا القرار يكون لديه بديل متين، وبالتالي

فإن أي مسؤولية يتحملها عن قرار التهرب من الضرائب لا بد أن تكون مشتقة من هذا القرار. يمكن للمرء وفقًا لذلك تطبيق مخطط الإمكانيات البديلة التالي على أي حالة من هذا النوع: يكون الفاعل مسؤولًا أخلاقيًا بغير اشتقاق عن تصرف أو امتناعه في وقت معين إذا فقط كان بإمكانه الوصول إلى إمكانية بديلة متينة بالنسبة لتصرفه أو امتناعه هذا، وكل المسؤوليات الأخلاقية الأخرى مشتقة من هذه المسؤولية غير المشتقة. ومع ذلك، فهناك قلق حول تطبيق هذا المخطط، وهو أنه سيفوته قوة مثال مغاير محتمل، وبالتالي سيخاطر بعدم المشاركة في اعتراض مهم. في الوقت نفسه، نحن لم نستبعد أن مخطط الإمكانيات البديلة يضع الأمور في نصابها الصحيح.

لكن عند الحكم على ما إذا كان هذا المخطط كذلك، يجب تقييم عيوب فرضه على مواقف مثل موقف جو. قد يُفترض مبدئيًا أنه يخلو من أي عيوب لأن البديهيات المتعلقة بما إذا كان الفاعلون مسؤولين أخلاقيًا لا تميز بين المسؤولية غير المشتقة والمسؤولية المشتقة. قد يكون من البديهي أن يكون جو مسؤولًا عن قرار التهرب من الضرائب، وقد يكون من غير البديهي أن يكون مسؤولًا أخلاقيًا بغير اشتقاق في مقابل المسؤولية الأخلاقية المشتقة فقط. واستجابة لذلك، يُقدَّم نموذج المسؤولية المشتقة من خلال مثال السُكر المذكور فيما سبق. في هذا المثال، لا تُستوفى بعض الشروط العامة التي ليست محل نزاع فيما يتعلق بالمسؤولية الأخلاقية عندما يسكر بيف، لكن يستوفى بها كلها عندما يقرر أن يسكر. ومع ذلك، يختلف موقف بيف عن موقف جو. فقد وضع بيف نفسه عن علم في موقف لن تستوفى فيه بعض الشروط العامة التي لا نزاع فيها فيما يتعلق بالمسؤولية الأخلاقية غير المشتقة في الأوقات اللاحقة المناسبة. خلافًا لموقف جو. قد يعترض المرء بأنه إذا لم يكن بإمكان الفاعل أن ينتبه بما يكفي للعلل الأخلاقية، فشرط من هذه الشروط المتفق عليها لن يوفى به. لكن في أي وقت عندما يكون جو ليس منتبهًا بما فيه الكفاية للعلل الأخلاقية، فهو يدرك أنه متاح له أن يصبح منتبها بما فيه الكفاية في وقت لاحق. ونتيجة لذلك، يختلف وضع جو عن الأمثلة النموذجية للمسؤولية المشتقة في الجانب الحاسم.
في رأي بيريبوم، هذا يشير إلى أن تطبيق مخطط الإمكانيات البديلة على جو بالطريقة التي اقترحها اعتراض ويدركر قد لا يكون مناسبًا (Pereboom,

(2009a, 2014)[1].

5.4 . دفاع التوقيت Timing

طوّر كارل جينيت (1996, 2002)، أحد المدافعين عن لاتوافقيّة التفاوت، نوعًا رئيسًا ثالثًا من الاعتراضات على أمثلة فرانكفورت. في تحديه لمثال التهرب من الضرائب، خصوصا لنسخة بيريبوم (2000, 2001) لهذا المثال، يقترح أنه عند t1، الوقت المحدد لاتخاذ جو قرار التهرب من الضرائب، ربما كان يهتم بالعلل الأخلاقيّة، وهذه الإمكانية البديلة متينة:

إذا اتخذ J هذا القرار، سيكون عند t1 ممتنعًا عن إرادة فعل B [أن يقرر أخذ الخصم غير القانوني] في ذلك الوقت، بحيث إنه من خلال هذا الامتناع سيتجنب مسؤوليّة القيام بـ B في ذلك الوقت وسيكون مدركا أنه كان يتجنب مسؤوليّة القيام بـ B في ذلك الوقت (وهو متضمن بوضوح في عدم قيامه بـ B في ذلك الوقت، وبالطبع كان على دراية بذلك). (Ginet, 2002).

طرح ديفيد بالمر David Palmer (2011) وكريستوفر فرانركلين Christopher Franklin (2011a)، وكلاهما من مؤيدي لاتوافقيّة التفاوت، هذا النوع من الاعتراض أيضًا على مثال التهرب الضريبي. تعتمد قوة اعتراض جينيت على عنصر من رده العام (1996) على حجة

(1) ضد مثال التهرب الضريبي، يعترض كارلوس مويا (2001) بأن للمقاييس العادية للبدائل الإعفائية ليست حاضرة في أمثلة فرانكفورت:

في الظروف العادية، مع عدم وجود جهاز مختبئ، حيث تظهر مقاييس للبدائل الإعفائية لاتخاذ قرار عدم التهرب من الضرائب، وعدم التملص منها؛ لا يكفي الاهتمام بالعلل الأخلاقيّة وحده؛ لكن نظرًا لأن جو لم يكن بإمكانه أن يقرر وأن يتصرف على هذا النحو، تظهر مقاييس أدنى لأفضل فعل تالي يمكنه القيام به ليوفي واجباته الأخلاقيّة، التي تصبح بديلًا إعفائيًا (2011: 17).

يرد بيريبوم (2014) على هذا بأن سمة السياق الذي يزعم مويا أنها تغير المقياس العادي هي عدم توفر ما يعد في الظروف العادية بديلًا إعفائيًا. هذا الحدس، كما يقول، هو نفسه محفّز بمطلب الإمكانيات البديلة، الذي هو محل الخلاف. الفكرة هي أن تبرير مويا ليس مستقلًا عن هذا المطلب، ولذلك فمقترحه ربما لا يكون ردًا مرضيًا. يطور مايكل روبنسون Michel Robinson (2012) طريقة أخرى لمقاومة مثال بيريبوم بالاعتماد على دفاع العضلة، لكنه يستعير أيضًا من دفاع الوميض. وفكرته هي أنه، تماشيًا مع دفاع العضلة، لا يمكن أن يفترض أن الفاعل يكون محتمًا سببيًا قبل التصرف بحرّية، وذلك في غياب أي حتميّة سببية، وأن يمتلك الفاعل بديلًا متينًا، محدّد بأنه اللحظة البادئة للفعل الحر كبديل مفتوح للفاعل ويكون مدركا له بشكل معقول. ويستنتج روبنسون أنه عندما يتصرف الفاعل بحرّية، يؤول إليه دائمًا ألا يتصرف على النحو الذي تصرف به فعليًا، وأن هذه الإتاحة متينة، لأن الفاعل سيدرك أنه من خلال عدم التصرف كما تصرف، لن يتصرف بشكل خاطئ. سوف يرد بيريبوم بذكر التحديد الذي يشير إلى أنه حتى إذا بدأ جو في أن يختار بشكل مغاير فإن هذا يتطلب منه انتباه أكبر بالعلل الأخلاقيّة، وهذا يتسق مع كونه ليس محتمًا سببيًا، لأنه يمكن أن يختار بحرّية أن يصبح أكثر انتباهًا.

فرانكفورت ضد مطلب الإمكانيات البديلة. يبدأ جينيت بالمخطط التالي لأمثلة فرانكفورت:

يشيد بلاك آلية تراقب أفعال جونز وتتسبب في قيام جونز بـ B بحلول t3 إذا لم يقم جونز بالفعل بـ B بحلول الوقت النهائي t2. لا بد أن نفترض أنه لو شُغِّلت هذه الآليّة عند t2 سوف تحتم سببيًا قيام جونز بـ B بحلول t3 بحيث تجعل جونز غير قادر على تجنب القيام بـ B عند t3، وأن جون لم يكن على علم في أي وقت أو يجب ألا يكون على علم في أي وقت بهذه الآليّة. لم تُشَغل الآليّة لأن جونز يقوم بـ B عند t1، قبل t2. [لنجعل «B» ترمز إلى قرار قتل شخص ما، وليكن سميث مثلًا].

يجادل جينيت بأنه في حالة من هذا النوع لن يكون جونز مسؤولًا عن القيام بـ B بحلول *t3*، «لأنه، نظرًا لوجود آلية بلاك، لم يكن ممكنًا لجون أن يتجنب B»، لكن «ربما يكون مسؤولًا عن تحقيق حالة الأمور المحدَّدة أكثر زمنيًا» -القيام بـ B عند t1- «الذي كان بإمكانه أن يتجنبه». ربما يفشل المرء، كما يعتقد جينيت، في التمييز بين قيام جونز بـ *B* عند *t1* وقيام جونز بـ *B* عند *t3* لأنهما فعلان متكافئان أخلاقيًا من حيث إن جونز يكون مستحقًا للوم على الفعل الأول وكذلك الفعل الثاني لأن آلية بلاك لم تكن موجودة. هذه السمة للمثال هي ما يتيح لنا تفسير استحقاق جونز اللوم على القرار عند t3 باستحقاقه اللوم على اتخاذه القرار تحديدًا عند t1، وهذا غير صحيح في نظر جينيت. ما يفسر استحقاق جونز للوم، في التحليل الذي يعتقد جينيت أنه التحليل الصحيح، هو إمكان وصوله إلى بديل للقيام بـ B عند t1، وما هو ملوم عليه في الحقيقة تحديدًا هو قيامه بـ B عند t1.

يقترح بيريبوم (2012a, 2014) ردًا على اعتراض جينيت[1]. هو يعارض الزعم الذي مفاده أن استحقاق جون اللوم على القيام بـ B عند t3، أو استحقاقه اللوم بشكل عام، يمكن تفسيره بامتلاكه لإمكانية بديلة للقرار عند t1. يبدأ بيريبوم بعرض مثال فرانكفورتي يناسب مخطط جينيت:

مثال تخفيض الضرائب: بإمكان جونز أن يصوّت لصالح أو ضد تخفيض ضريبي بسيط لأولئك الذين في مجموعته أصحاب الدخل المرتفع، وذلك من خلال إما الضغط على زر «نعم» أو زر «لا» في صندوق الاقتراع. بمجرد دخوله

(1) هذا القسم هو نسخة مختصرة من Pereboom (2012a)، وهي نسخة منقحة قليلاً لما هو موجود في Pereboom (2014، الفصل 1).

صندوق الاقتراع، لديه دقيقتان بالضبط ليصوّت، ويُعرض بجلاء عداد زمني تنازلي حتى يصل إلى الصفر. إذا لم يصوّت، فسيتعين عليه دفع غرامة كبيرة بما يكفي لأن يكون ملزمًا يقينًا بالتصويت (سواء مع أو ضد)، وهذا الذي تتضمنه حقيقة احتمالية الغرامة، مع الشروط الخلفية، يحتم سببيًا عليه أن يصوت (وإن كانت هذه العوامل، بوضوح، لا تحتم عليه كيف سيصوت). خلص جونز إلى أن التصويت للتخفيض الضريبي لا يقوم على أساس أخلاقي، لأنه يعتقد أنه لن ينعش الاقتصاد بشكل ملحوظ، ما دام يزيد الأثرياء أصلًا ثراء دون مساعدة الأقل حظًا، رغم الطريقة التي يُعلن عنه بها. تقبل جونز وتفاعل مع هذه الأنواع العامة من العلل الأخلاقية: ومن شأنه أن يصوّت ضد تخفيض ضريبي أكبر حقًا لمجموعة الدخل الخاصة به نظرًا لعلل من هذا النوع، وبالفعل قام بذلك فعليًا في الماضي. يقضي جونز بعض الوقت في صندوق الاقتراع متأملًا في العلل الأخلاقية والاهتمامات الشخصية ذات الصلة. لكن ما هو مطلوب منه ليقرر التصويت ضد خفض الضرائب هو أن يتخيل بقوة أن رئيسه سوف يكتشف ذلك، وبسبب الميول السياسية لرئيسه سوف يعاقبه بعدم ترقيته إلى مكان أفضل. في هذا الموقف يكون من الضروري سببيًا لقراره بعدم التصويت لصالح التخفيض الضريبي، والتصويت ضده، أن يتخيل بقوة اكتشاف رئيسه لذلك وعدم ترقيته له، الأمر الذي يمكن أن يحدث له بلا إرادة منه أو إراديًا أيضًا بإرادته الحرّة الليبرتارية. يفهم جونز أن تخيل سيناريو العقاب سوف يضعه في موقف محفز للتصويت ضد التخفيض الضريبي. لكن هذا التخيل ليس كافيًا سببيًا لجعله يقرر أن يصوت ضد التخفيض، لأنه ما زال بإمكانه، بإرادته الحرّة الليبرتارية، أن يقرر إما التصويت لصالح أو ضد التخفيض الضريبي (دون استخدام جهاز المتدخل). ومع ذلك، قام عالم أعصاب، دون علم جونز، بزرع جهاز في دماغه، الذي إن أحس بتخيله القوي لسيناريو العقاب، سوف يحفز الدماغ كي يحتم سببيًا قرار التصويت لصالح التخفيض الضريبي. لا يمارس تخيل جونز بهذه الطريقة، ويقرر جونز أن يصوت لصالح التخفيض في الوقت الذي يظل فيه الجهاز خاملًا.

افترض أن t3 هي اللحظة الأخيرة التي يمكن فيها لجونز أن يتخذ قرار التصويت قبل انتهاء الفرصة التي تبلغ مدتها دقيقتين، وهو على علم بذلك، وأنه في الواقع يقرر أن يصوت عند t1، قبل t3 بعدة ثوان. يرى بيريبوم أن جونز مستحق اللوم بديهيًا على اختياره التصويت لصالح التخفيض الضريبي عند t3، رغم حقيقة أنه بالنسبة لهذا القرار لم يكن لديه إمكانية متينة.

قد يقلق المرء في مثال التهرب الضريبي (2) من أنه حتى مع استعمال جهاز المتدخل، فإن جو على علم بأنه في أي وقت معين، في المستقبل غير المحدد، بإمكانه تجنب المسؤوليّة عن قراره بالتهرب الضريبي في الوقت الذي يصبح فيه منتبهًا إلى العلل الأخلاقيّة، وهذا من شأنه أن يعتبر إمكانية بديلة متينة. المقصود من البند الموجود في مثال التخفيض الضريبي الذي ينص على التزام جونز اليقيني بقرار التصويت بحلول اللحظة الأخيرة (t3) معالجة هذا النوع من القلق. مع وجود هذا البند، لا يزال صحيحًا أنه في أي وقت محدد يسبق t3 يكون جو عالمًا بأنه بتخيله القوي لسيناريو العقاب يمكنه تجنب المسؤوليّة في تلك اللحظة التي يقرر فيها التصويت لصالح التخفيض الضريبي، التي هي بالنسبة لتلك الأوقات المحددة تُعتبر بدائل متينة. ومع ذلك، فليس صحيحًا أنه بالنسبة للفسحة الزمنية بأكملها الممتدة حتى t3 وتشملها، يكون لجونز بديل متين. الأمر الحاسم هو أن التزامه بالتصويت بحلول t3 يستبعد عدم تصويته مطلقًا خلال هذه الفسحة بأن يقضي هذه المدة في تخيل سيناريو العقاب بدلًا من التصويت.

سوف يؤكد جينيت على أنه نظرًا لأن جونز ليس لديه إمكانية بديلة لقراره بالتصويت لصالح التخفيض الضريبي بحلول t3، فإنه لن يكون مسؤولًا عن هذه الحالة المعينة من حالات الأمور. لكن يكون جونز مسؤولًا في نظره -مستحقًا اللوم، على وجه التحديد- عن قراره الذي اتخذه عند t1، ولهذا كان لديه بديل متين. وعلى وجه الخصوص، كان بإمكانه عند t1 أن يمتنع عن اتخاذ قرار في ذلك الوقت. تذكر أنه في تصور جينيت، يكون (1) اتخاذ جون قراره عند t1 مع استعمال جهاز المتدخل، و(2) اتخاذ جونز لهذا القرار عند t3 بافتراض أن الجهاز غير مُستعمل، متكافئان أخلاقيًا بمعنى أنه يستحق اللوم على الأول، وللأسباب نفسها، يكون مستحقًا اللوم على الثاني. ويتيح لنا هذا التكافؤ تفسير شعورنا باستحقاق جونز اللوم على القرار عند t3 من خلال كونه مستحقًا اللوم على اتخاذه القرار بالضبط عند t1.

هل تنجح هذه الاستراتيجية؟ فكر في السيناريو التالي[1]. لدى آدم فرصة قتل ضحية من خلال الضغط على رز يشعل قنبلة سوف تنفجر عند t4، وهو يعرف أنه سيقتل الضحية على الفور. تخيل أن العوامل الخارجة عن النطاق السببي لآدم تحتم سببيًا عليه أن يقرر أن يضغط على الزر كي يقتل

(1) هنا، ينقح بيريبوم المثال الذي فيه آدم بالنسبة لما هو في Pereboom (2012a; 2014) بسبب تعليق مفيد قدمه أوستن دوجان Austin Duggan.

الضحية، وأن يقرر هذا في وقت محدد t1. سوف يؤكد مؤيد لاتوافقيّة التفاوت على أن آدم ليس مستحقًا اللوم على قراره قتل ضحيته عند t1. لكن افترض الآن أن العوامل الخارجة عن النطاق السببي لآدم تحتم سببيًا أن يقرر ذلك، لكن بحيث يؤول إليه في أي لحظة خلال فترة قصيرة، تبدأ من t0 وتتضمن t3، أن يقرر الضغط على الزر. وسوف تنفجر القنبلة عند t4 بصرف النظر عن أي لحظة من هذه اللحظات يتخذ عندها القرار. إكمالا للقصة، يحتم النطاق السببي لآدم أن يكون لديه رغبة قتل الضحية رغبة قوية لدرجة أنه سوف يتخذ هذا القرار لا محالة في وقت ما من هذه الفسحة الزمنية. ولدى آدم هذه الرغبة، قبل t0 مباشرة، وسوف تستمر حتى t3 ما لم يتخذ قراره قبل هذا الحين، وهذه الرغبة لن تتغير قوتها خلال الفسحة الزمنية. هذه اللحظة الأخيرة، t3، هي الموعد النهائي، لأن آدم يعتقد، اعتقادًا صحيحًا، أنّ القنبلة مجهزة لتنفجر بعد أن يقرر بوقت ما. ويدرك آدم أنه لا فرق أخلاقيًا بين أن يقرر في هذه اللحظة أو تلك، ولذلك هو لا يبالي بأي لحظة يقرر فيها. افترض أنه يقرر عند t1. على الفهمين اللاتوافقيين، المصدري أو التفاوتي، لن يكون مستحقًا اللوم على قراره قتل الضحية عند t1. وإنما هو على فهم محايد أخلاقيًا مسؤول عن قراره عند t1 وليس عند أي لحظة أخرى من لحظات الفسحة الزمنية.

السبب الذي يجب أن يقدمه مؤيد لاتوافقيّة التفاوت لعدم كون آدم مستحقًا اللوم على قراره عند t1 هو أنه ليس لديه إمكانية بديلة (متينة) بالنسبة لاتخاذه القرار بحلول t3. وفقًا لمؤيد لاتوافقيّة التفاوت، لا بد أن عدم توفر إمكانية بديلة هو الذي يفسر لم لا يكون آدم مستحقًا اللوم على اختياره. في هذه الحالة، تقصي الحتميّة السببيّة استحقاق آدم اللوم، ويرى مؤيد لاتوافقيّة التفاوت، بشكل عام، أن الحتميّة السببيّة تقصي استحقاق اللوم لأنها تقصي الإمكانيات البديلة. والتفسير الوحيد المعقول لعدم كون آدم مستحقًا اللوم هو عدم توفر أي بديل لاتخاذ القرار بحلول t3، وبالتالي، وفقًا لمؤيد لاتوافقيّة التفاوت، عدم توفر أي بديل لا بد أن يكون كافيًا لعدم استحقاق الفاعل للّوم عند t1.

يمكننا الآن استخلاص النتيجة التالية من حالة آدم بالنسبة لموقف جونز في مثال تخفيض الضرائب. لن يتمكن مؤيد لاتوافقيّة التفاوت من دعم الزعم القائل إن قرار جونز عند t1 بالتصويت لصالح تخفيض الضرائب مع كون الجهاز مستعملًا يستحق اللوم، مثلما يكون، وللأسباب نفسها،

قرار جونز التصويت لصالح التخفيض عند t3 دون أن يعمل الجهاز مستحقًا اللوم. لأنه مع استعمال الجهاز، لا يمكن لمؤيد لاتوافقيّة التفاوت أن يفسر استحقاق جونز اللوم على قراره عند t1، وإنما تكمن مسؤوليته فقط بالفهم المحايد عن اتخاذه القرار عند t1 وليس عند أي لحظة أخرى متاحة. ورغم أن جونز، كما هو الحال في موقف آدم، كان لديه بديل للقرار عند t1 - مثلًا، الاستمرار في التفكر عند t1 واتخاذ القرار عند t2 - إلا أن توفر هذا البديل لا يمكنه أن يفسر استحقاق جونز اللوم على قراره عند t1. كما أعددنا الحالة، ليس لدى جونز أي بديل متين لقراره بحلول t3، وكما يوضح سيناريو آدم، يجب أن يكون هذا غير كافٍ عند مؤيد لاتوافقيّة التفاوت لعدم كون جونز مستحقًا للوم على قراره عند t1. يمكن لآدم ولجونز أن يتخذا قراراتهما عند t2 بدلًا من t1، لكن كما في حالة آدم، ليس لدى جونز بديل متين للقرار بحلول t3 يحول دون كونه بديلًا متينًا يقرره جونز عند t2. ومع ذلك، لا يزال من البديهي بقوة أن جون مستحق للوم على قرار التصويت لصالح تخفيض الضرائب عند t1، وهي حقيقة لا يجد لها مؤيد لاتوافقيّة التفاوت أي تفسير.

وبالتالي معقولية أن جونز مستحق اللوم على قرار التصويت لصالح التخفيض الضريبي لا يمكن أن تُفسَّر بكونه مستحقًا اللوم على قراره عند t1 مع البدائل التي يمتلكها. على تصور لاتوافقيّة التفاوت، ليس استحقاق جونز للوم على قراره عند t1 بحاجة إلى أن يعتمد على امتلاكه إمكانية بديلة متينة بالنسبة لاتخاذ القرار بحلول t3. لكن، بسبب هذا ليس لديه بديل متين. وبالتالي، يثير مثال التخفيض الضريبي تحديًا لهذا الموقف، والظاهر على الأقل أن هذا المثال الفرانكفورتي يمكن أن يصمد أمام اعتراض جينيت.

5.5. القدرات العامة على التصرف بشكل مغاير

تقترح سوزان وولف Susan Wolf (1990) أن ما هو ضروري للمسؤوليّة الأخلاقيّة هو قدرة عامة على التصرف وعلى الامتناع. كما أشرنا في نقاشنا لحجة النتيجة في الفصل الرابع، سوف يقبل اللاتوافقيون بأن بإمكان الفاعلين الاحتفاظ بقدرات عامة على التصرف وعلى الامتناع بافتراض الحتميّة السببيّة. بالإضافة إلى ذلك، أشار عدد من التوافقيين أن الفاعل في مثال من أمثلة فرانكفورت المعدّة إعدادًا مناسبًا يمكن أن

يحتفظ بقدرة عامة على الامتناع من أداء الفعل محل النظر (Fara, 2008; McKenna, 1997; Nelkin, 2011: 66 -76; Vihvelin, 2004; Wolf, 1990). لاحظ أنه حتى عندما يكون يوسين بولت Usain Bolt نائمًا، فإنه يحتفظ بالقدرة على عدو 100 متر في أقل من عشر ثوان، رغم حقيقة أن كونه نائمًا تمثل عائقًا أمامه على تفعيل هذه القدرة. واستطرادًا، حتى لو كان من الحتمي سببيًا أن يكون نائمًا وبالتالي لا يجري، إلا أنه يحتفظ بهذه القدرة. بالمثل، في حالات النمط الفرانكفورتي النموذجية يبدو الفاعل محتفظًا بقدرته على عدم اختيار القيام بالفعل، رغم حقيقة أنه ليس بإمكانه تفعيل هذه القدرة بسبب الجهاز.

الفكرة هي أنه لا حجة من هذه الحجج ذات النمط الفرانكفورتي تقوض الشرط التالي:

(PAP-المتانة-القدرات العامة) يكون الفعل حرًا بالمعنى المطلوب للمسؤوليّة الأخلاقيّة فقط إذا كان لدى الفاعل القدرة العامة على القيام ببديل متين لهذا الفعل.

بناءً على اقتراح وولف الأكثر تحديدًا، الذي طورته وأيدته دانا نيلكين Dana Nelkin، يحتفظ الفاعل في حالة فرانكفورت بما تطلق عليه نيلكين قدرة خالية من التدخل *interference-free* على الامتناع من القيام بالفعل. بمعنى أن الفاعل يمتلك المهارات، والمواهب، وما إلى ذلك، اللازمة للامتناع، وليس هناك فعليًا شيء يتداخل مع ممارسة هذه القدرة على الامتناع أو يحول دونها (Wolf, 1990: 110; Nelkin, 2011: 66 -8).

يميل مؤيد لاتوافقيّة التفاوت إلى إثارة الاعتراض التالي. ونظرًا لأن التدخل مُعَدّ، لا يبدو أنه يؤول إلى الفاعل ممارسة القدرة الخالية من التدخل interference بنجاح في الوقت المناسب، وما إذا كان هذا مطلوب للمسؤوليّة الأخلاقيّة فالظاهر أنه هو الأمر الذي يدور حوله النزاع بين منظّري التفاوت ومنظّري المصدر (Clarke, 2009). يتعلق الخلاف بين هذه الأطراف المتعارضة بما إذا كان للفاعل وصول إلى إمكانية بديلة إعفائية، وهو أمر سلط عليه الضوء دفاع ودركر: الدفاع-W. رغم أن الفاعل في حالة فرانكفورت يمتلك قدرة خالية من التدخل على الامتناع، إلا أنه يبدو مفتقرًا إلى الوصول إلى هذا البديل الإعفائي. إذا كان جونز عندما يقرر قتل سميث لا يؤول إليه أن يمارس بنجاح هذه القدرة الخالية من التدخل

interference على الامتناع من قراره هذا، فمن المعقول ألا يؤول إليه أن يتجنب اللوم الذي يجلبه على نفسه بالفعل.

5.6. كلمة أخيرة

كان لتحدي فرانكفورت تأثير هائل ومستمر على جدل الإرادة الحرّة. اقتنع العديد من المشاركين في الجدل، سواء كانوا توافقيين أو لاتوافقيين، بحجته. لكن يخالفه أقلية ذات شأن، وعلى قول هؤلاء المنظّرين، تبقى بديهية أن استحقاق اللوم يتطلب وصولًا إلى بدائل إعفائية بديهية قوية.

حقيقة أن اللاتوافقيين يمكنهم أن يقبلوا، وقبلوا بالفعل، حجة فرانكفورت لها نتائج عديدة مثيرة للاهتمام على جدل الإرادة الحرّة. سوف تحط اللاتوافقيّة المصدرية الصارمة من أهمية الاختلافين التاريخيين في الرأي بين اللاتوافقيين والتوافقيين (Kane, 1996: 58 -9). يتعلق اختلاف منهما بما إذا كان «إمكان التصرف بشكل مغاير» ينبغي تحليله شرطيًا كما فعل التوافقيون الكلاسيكيون، مثلًا، على نحو «إذا اختار الفاعل أن يتصرف بشكل مغاير فسوف يتصرف بشكل مغاير». كما رأينا في الفصل الثالث، دافع التوافقيون عن التحليل الشرطي، وجادل اللاتوافقيون ضده. ومع ذلك، إذا كان إمكان الفاعل أن يتصرف بشكل مغاير من عدمه لا يهم جوهريًا المسؤوليّة الأخلاقيّة، فإنه يفقد مكانته في هذا الخلاف. يتعلق الاختلاف الثاني بحجة النتيجة. فإذا كان إمكان الفاعل أن يتصرف بشكل مغاير من عدمه لا يهم جوهريًا المسؤوليّة الأخلاقيّة، يصبح حل النزاع حول هذه الحجة أقل أهمية.

نقطة أخيرة: كما أشرنا، سوف يناصر اللاتوافقيون التفاوتيون البراغماتيون شرطًا لاحتميًا للمسؤوليّة الأخلاقيّة فقط لأن البدائل المتينة تتطلب، في نظرهم، اللاحتميّة. سوف يقول مؤيدو لاتوافقيّة المصدر أيضًا إن المسؤوليّة الأخلاقيّة تتطلب أن يكون للتاريخ السببي الفعلي للفعل سمات لاحتميّة معينة، وقد يضيفون إلى ذلك، وهي إضافة مهمة، أن الإمكانيات البديلة للفعل -وليس من الضروري أن تكون من النوع المتين- يستلزمها التاريخ السببي الفعلي الذي لديه هذه السمات (Della Rocca, 1998; Pereboom, 2001). ومع ذلك، على أي رأي لاتوافقي مصدري، فإن جانب الفعل الذي له دور مهم في تفسير لم يكون الفاعل مسؤول أخلاقيًا

هو طبيعة التاريخ السببي الفعلي للفعل، وليس الإمكانيات البديلة.

اقتراحات لمزيد من القراءة

الكتابات الإضافية المكرسة لحجة فرانكفورت ضد مطلب الإمكانيات البديلة من أجل المسؤوليّة الأخلاقيّة كثيرة للغاية. هنا نقدم فقط عينة صغيرة لبعض الأجزاء الأهم في هذا الموضوع. انظر:

Fischer, John Martin. 2010. "The Frankfurt Cases: The Moral of the Stories." *Philosophical Review* 119: 315-36.

Fischer, John Martin. 1994. "Responsibility and Alternative Possibilities." In *The Metaphysics of Free Will*. Oxford: Blackwell Publishers: chapter 7.

Frankfurt, Harry. 1969. "Alternate Possibilities and Moral Responsibility." *Journal of Philosophy* 66: 829 -39.

Ginet, Carl. 1996. "In Defense of the Principle of Alternative Possibilities: Why I Don't Find Frankfurt's Argument Convincing." *Philosophical Perspectives* 10: 403-17.

McKenna, Michael. 2008b. "Frankfurt's Argument against Alternative Possibilities: Looking Beyond the Examples." *Noûs* 42: 770-93.

McKenna, Michael. 2003. "Robustness, Control, and the Demand for Morally Significant Alternatives." In David Widerker and Michael McKenna, eds., *Moral Responsibility and Alternative Possibilities*. Aldershot: Ashgate Press 201-18.

Mele, Alfred, and David Robb. 1998. "Rescuing Frankfurt-Style Cases." *Philosophical Review* 107: 97-112.

Naylor, Marjory. 1984. “Frankfurt on the Principle of Alternate Possibilities.” *Philosophical Studies* 46: 249 -58.

Pereboom, Derk. 2000. “Alternate Possibilities and Causal Histories.” *Philosophical Perspectives* 14: 119-38.

Sartorio, Carolina. 2016. *Causation and Free Will*. Oxford: Oxford University Press.

Stump, Eleonore. 1996. “Libertarian Freedom and the Principle of Alternative Possibilities.”

In Daniel Howard-Snyder and Jeff Jordan, eds., *Faith, Freedom, and Rationality*.

Lanham, MD: Rowman and Littlefield: 738- 8.

van Inwagen, Peter. 1983 “What Our Not Having Free Will Would Mean.” In *An Essay on Free Will*. Oxford: Clarendon Press: chapter 5.

Widerker, David. 1995. “Libertarianism and Frankfurt’s Attack on the Principle of Alternative Possibilities.” *Philosophical Review* 104: 247 -61.

للاطلاع على مختارات مخصصة للنزاع حول حجة فرانكفورت، انظر:

Widerker, David, and Michael McKenna, eds., 2003. *Moral Responsibility and Alternative Possibilities*. Aldershot: Ashgate Press.

6 توافقيّة ستراوسن

ننتقل في هذا الفصل إلى المقالة المحورية التي قدمها بي. إف. ستراوسن P.F. Strawson عام 1962، بعنوان «الحرية والاستياء Freedom and Resentment»[1]. كما هو حال الموضوعات المناقشة في الفصلين الأخيرين، غيّرت مساهمة ستراوسن بعمق المشهد الفلسفي فيما يتعلق بالكتابات المعاصرة عن الإرادة الحرّة والمسؤوليّة الأخلاقيّة. يمكن للمرء أن يحدد بسهولة ثلاث حجج متميزة في مقال «الحرية والاستياء» لصالح التوافقيّة. ورغم أن كل حجة من هذه الحجج تستحق الاهتمام، إلا أن ما يجعل مقالة ستراوسن مهمة جدًا لا يتمثل في مجرد الاهتمام بهذه الحجج نفسها. وإنما في السياق الأوسع التي انسجمت معه هذه الحجج. ينطوي هذا السياق على تصور لطبيعة المسؤوليّة الأخلاقيّة هو الذي ينعش حجج ستراوسن للتوافقيّة على النحو المناسب.

بالأساس، كان معظم اهتمام ستراوسن متمثل في توضيح دور ممارساتنا لمسؤوليتنا الأخلاقيّة في حياتنا كأشخاص بالغين بينهم علاقات. نحن في وضع أفضل، في نظره، لفهم ماهية المسؤوليّة الأخلاقيّة، وما هي متطلباتها إذا نظرنا في دورها العملي. وهذا ينطبق أيضًا على مطلب الحرية. إن اهتمامنا ببعضنا البعض والتزامنا تجاه بعضنا البعض كمشاركين في علاقات اجتماعية معقدة يكشف مدى أهمية رؤيتنا لبعضنا البعض على أننا مسؤولون أخلاقيًا عندنا. علاوة على ذلك، ينكشف هذا بالتأمل في حساسيتنا العاطفية *emotional sensitivities*. إن العاطفة مهمة، في زعم ستراوسن. في رأيه، يُعبّر عن مطالبنا وتوقعاتنا أن يعاملنا الآخرون معاملة حسنة، واستجاباتنا للذين يخذلوننا في هذا، بعواطفنا الأخلاقيّة، ويفهم ستراوسن بعض هذه العواطف، مثل الاستياء، والسخط، والشعور بالذنب، على أنها مواقف تفاعلية *reactive attitude*. بدلًا من أن نفكر في هذه العواطف باعتبارها مجرد منتجات ثانوية لاعتقادنا أن الناس مسؤولون أخلاقيًا وحكمنا عليهم بذلك، نجد أن هذه الميول العاطفية ومظاهرها هي التعبيرات الأكثر أساسية لهذه الاعتقادات والأحكام. إن فهمنا للناس بوصفهم فاعلين مسؤولين وتحميلهم مسؤوليّة ما يفعلونه على هذ النحو مشكّل بهذه العواطف وبالممارسات البين-شخصية intrapersonal

---

(1) جميع الإحالات إلى مقالة ستراوسن تعود إلى طبعة واتسون المعادة (1982).

بين الناس التي تعبر عن نفسها فيها.

قبل الشروع في تقييم بحثي أدق لحجة ستراوسن الكلية للتوافقيّة، لعل من المفيد أن ندعوك إلى المشاركة في تجربة فكرية بسيطة تساعد في توضيح ما كان يريد ستراوسن قوله. لذا، قبل المتابعة، فكر بحيوية ما أمكنك في حالة بسيطة تكون فيها أنت أو شخص تحبه، ربما جدك أو جدتك، قد أخطأ شخص آخر في حقه، ربما بطريقة عدائية، أو ربما باحتقار غير شديد، أو بلامبالاة عادية. بالنسبة إليك، قد يكون هذا الأمر قد حدث لك أو ربما تتخيله. افترض، مثلًا، أن جدتك تعرضت للغش والتلاعب لدفع مزيد من المال في مقابل منتج ما، ربما لأن البائع اعتبرها غبية، أو حمقاء، أو ريفية، أو ربما بسبب لون بشرتها. الآن فكر في شعورك حيال ذلك، ما هي العواطف التي ستحملها بداخلك، وفكر، أيضًا، في كيف تميل إلى الرد على هذا الشخص الذي قام بهذا الخطأ، وكيف يجب أن تميل أيضًا. واسأل نفسك عن تأثرك، أو عن التأثر الواجب عليك وهو الأهم، إذا كان عليك أن تقبل الحكم النظري بأنه لا أحد لديه إرادة حرّة ولا أحد مسؤول أخلاقيًا. هل غيّرت، أو يجب عليك أن تغير، الطريقة التي تفكر بها، وتشعر بها، وتتصرف بها تجاه هذا الخطأ؟ هناك شخص ما استغل جدتك ماليًا في طابور الخروج لأنها سوداء وغير مرحب بها في متجره، هل ينبغي عليك الآن ألا تلقي اللوم عليه أو تفكر في كونه مسؤولًا لأنه لا أحد لديه إرادة حرّة؟ هل ينبغي عليك أن تكظم أي شعور بالغضب؟ هل ينبغي عليك ألا توبخه وألا تدينه؟ ما يطلب ستراوسن من المجتمع الفلسفي أن يستوعبه تمامًا عند الانخراط في تنظير حول الإرادة الحرّة والمسؤوليّة الأخلاقيّة هو الدور الفعلي الذي تؤديه هذه المفاهيم حقًا في حياتنا.

هناك طريقة للتنظير عن المسؤوليّة الأخلاقيّة تعامل الاعتبارات السابقة على أنها إما غير ذات صلة أو ذات أهمية ثانوية. على هذه المقاربة البديلة، شروط وجودك وشروط كونك مسؤولًا أخلاقيًا هي الشيء نفسه. ويمكن تقييم الأحكام أو الافتراضات الصحيحة والخاطئة المتعلقة بها بغض النظر عَن الدور التي تؤديه في حياتنا البين-شخصية والعاطفية. إن استجاباتنا الفعلية لهذه الأحكام، كونها ثانوية، يمكن فهمها بقدر أنها تتبع بشكل موثوق (أو لا) الحقيقة المستقلة للافتراضات المتعلقة بما إذا كان الشخص مسؤول أخلاقيًا عما فعل.

ربما يكون من المناسب أن نقدم نموذجًا بسيطًا يشرح هذا الرأي المنافس. لذا فكر في هذا: تخيل أنه سواء كان الشخص حرًّا فيما يتعلق بالمسؤوليّة الأخلاقيّة عما فعله أو لا يمثل حقيقة مستقلة تمامًا عن أي من ممارستنا لتحمل المسؤوليّة الأخلاقيّة. لكن الإله يعرف أيضًا، بيقين، ما يستحقه كل شخص تحديدًا على تصرفاته المحمودة أو الملومة. في هذا الصدد، الإله حَكَم كامل. وبالتالي يمكن أن تكون ممارساتنا للمسؤوليّة الأخلاقيّة وعواطفنا، أيا كانت، بعيدة كل البعد ومنفصلة عن حقيقة الأمر، أو يمكن أن تكون بطريقة ما تجسد تقريبيًا بدقة على النحو الصحيح الحقيقة المستقلة التي هي عند الإله صحيحة بدقة. أيا ما كان الأمر، على هذا النموذج، ممارساتنا الشخصية ذات أهمية ثانوية من الناحية النظرية في فهم طبيعة الظاهرة. وإذا كان بإمكاننا تقييمها، فإن تقييمنا في المقام الأول هو مسألة تحقيقها أو فشلها في تحقيق الحقائق المستقلة أيًا ما كانت عليه. علاوة على ذلك، يمكن أن نكتشف، على الأقل من حيث المبدأ، أن ممارساتنا وعواطفنا المتعلقة بها مناقضة لهذه الحقائق (مثلًا لأن لا أحد مسؤول أخلاقيًا في الواقع) وما سيكون لدينا سبب للقيام به هو مراجعة ممارساتنا وميولنا العاطفية لنعيش على النحو الأفضل وفق الحقيقة التي نكتشفها. باختصار، هناك حقيقة حول ماهية الحرية والمسؤوليّة، وكمسألة مستقلة، هناك مجموعة من الممارسات البين-شخصية والاستجابات العاطفية. وبمعارضة صارخة لهذا النموذج البديل، ما كان يأمل ستراوسن أن يقوله في مفهوم المسؤوليّة الأخلاقيّة المثير لحججه لصالح التوافقيّة هو أن الأمر ليس كما لو كانت أحكام مسؤوليتنا الأخلاقيّة شيء وممارساتنا لتحمل المسؤوليّة وتأثراتنا العاطفية شيء آخر. وإنما الحال هو أن أحكامنا المتعلقة باللوم والثناء، وممارستنا الفعلية للوم والثناء، متناسبتان ويُفهم معناهما بالكامل من دورهما البين-شخصي والعاطفي في حياتنا. وبناء على ذلك، هناك طريقة لفهم أساسهما باعتباره طبيعي -أي أن تناسب ومعنى أحكام المسؤوليّة الأخلاقيّة يقومان على هذه الممارسات الفعلية، وليس على عالم مستقل عنها.

من المضلل أن نقول إن معظم الفلاسفة المعاصرين أو حتى العديد منهم قد أيدوا المقاربة الطبيعية لستراوسن للتنظير حول الإرادة الحرّة والمسؤوليّة الأخلاقيّة. لكن معظم العاملين في هذه المنطقة الآن يقبلون أن خلال تنظير المرء عن المسؤوليّة الأخلاقيّة لا بد أن يبدي المرء بعض المراعاة للطريقة التي ترتبط بها عواطفنا الأخلاقيّة وممارساتنا للمسؤوليّة الأخلاقيّة.

ننتقل الآن إلى دراسة مقالة ستراوسن الشهيرة ومجموعة الخلافات التي أثارتها هذه الورقة. سيكون من المفيد أن نبدأ بوضع مقالة ستراوسن في سياقها التاريخي، لأن ملاحظاتها موجهة بشكل خاص إلى جمهور مختلف وإلى مجموعة معينة من النظريات والحجج أخطأت، في تقديره، في التفكير بوضوح حول الحرية والمسؤوليّة[1].

6.1. جمهور ستراوسن: المتفاؤلون، والمتشائمون، والمتشككون

اختار ستراوسن مجموعة من المفردات التمييزية للإشارة إلى الجمهور الذي يقصد مناقشته. وكان اختياره ربما مؤسفًا، لأن هذه المفردات -المتفائلون، والمتشائمون، والمتشككون- كانت أقرب إلى أن تؤدي إلى التباس لا إلى توضيح، خصوصًا للوافدين الجدد على هذه المسائل الفلسفية. كان ستراوسن يشير بالمتفائلين إلى التوافقيين؛ ويشير بالمتشائمين إلى الليبرتاريين؛ ويشير إلى المتشككين بمؤيدي الحتميّة الصلبة (من نسميهم في الأوقات المعاصرة المتشككين في الإرادة الحرّة، ومنهم مؤيدو اللاتوافقيّة الصلبة). مما هو غريب في اختياره للمفردات هو وصف الليبرتاريين بالمتشائمين، فقد يعتقد أحدنا أن الليبرتاريين يوصفون على نحو أفضل بأنهم متفائلين. أليسوا هم من يطالبون بمعايير ميتافيزيقيّة عالية للإرادة الحرّة ويعتقدون أن يوفى بهذه المعايير؟ هذا يبدو تفاؤلًا واضحًا! علاوة على ذلك، لماذا لا يكون المتشائمون هم المتشككين أنفسهم؟ أليس كون المرء متشككًا في الإرادة الحرّة والمسؤوليّة الأخلاقيّة هو كونه متشائمًا حيالها؟ ومع ذلك، يختفي اللغز بمجرد أن نضع في اعتبارنا أن مفردات، متفائل، ومتشائم، وشكوكي، لم يستخدمها ستراوسن على أنها تصف مواقف عن طبيعة الحرية والمسؤوليّة. وإنما مفردات تصف مواقف الفلاسفة تجاه آمال الاعتقاد المستمر بالحرية والمسؤوليّة في مواجهة احتمالية أن تكون الحتميّة صحيحة. فالتوافقيون متفائلون فيما يتعلق بآمال الحرية والمسؤوليّة في مواجهة الحتميّة. والليبرتاريون متشائمون حيال ذلك. ولهذا السبب، دفاعًا عن شرعية الحرية والمسؤوليّة، غالبًا ما يطور الليبرتاريون أطروحات ميتافيزيقيّة تعزل بطريقة ما هذه المفاهيم عن النظرة العلمية للعالم التي يمكن أن تدرجها تحتها. أما المتشككون، في هذا التصور، فلا يرون أي أمل،

(1) للاطلاع على مقالة ستراوسن في سياقها التاريخي، انظر مقدمة MecKenna and Ressell (2008: 1-17).

وبقبولهم للحتميّة أو ما يماثلها، فإنهم يرفضون أي أطروحة مفادها أن أي شخص يتصرف بحرّية أو مسؤول أخلاقيًا.

اتهم ستراوسن معاصريه الفلسفيين -التوافقيين والليبرتاريين ومؤيدي الحتميّة الصلبة- بالفشل في التقدير الصحيح للحقائق ذات الصلة من أجل فهم طبيعة المسؤوليّة الأخلاقيّة. واقترح «توفيقًا» بينهم من خلال التركيز على الحقائق ذات الصلة ثم وضع مجموعة من الحجج لصالح التوافقيّة التي كانوا على علم بها. لفهم اتهامه بأن كل الجوانب قد أخطأت، من المفيد النظر في الأطروحات والحجج الخاصة بكل جانب التي اعتبرها ستراوسن غير مؤهلة. كان يعبر عن رأيه في إخفاقات كل الجوانب بلكمة ساخرة. فالتوافقيون، كما يشتكي ستراوسن، قد جادلوا عن أطروحتهم بـ «نفعية عوراء» (1982: 79)، مما يشير إلى أنهم كانوا عميًا أو غافلين عن الاعتبارات الأخرى ومن ثم شوهوا تنظيرهم. أما الليبرتاريون، فقد مالوا إلى «ميتافيزيقا غامضة ومذعورة» (80) ولم يكن بوسعهم إلا تقديم، كما يقول، «بديهية اللاءمة -حلية فكرية بائسة يرتديها الفيلسوف كأنها تعويذة ضد الاعتراف بإنسانيته» (79). حسنًا، ما هي هذه الأطروحات والحجج التي كتب عنها ستراسون بهذه السخرية؟

لنبحث أولًا معاصري ستراوسن التوافقيين[1]. كان تركيز ستراوسن الرئيس على اهتمام التوافقيين الكلاسيكيين بـ «فعالية ممارسات العقاب، والإدانة والاستحسان الأخلاقي، في ضبط السلوك بطرق مرغوبة اجتماعيًا» (60). هذه الفعالية تتسق مع صحة الحتميّة، والحرية التي تفترضها هذه الفعالية ليست سوى حرية المرء من التعرض لإعاقة عن التصرف حسب ما يريد ومن أن يكون مثقلًا بأمر ما. عندما يكون سلوك المرء نتاجًا لكونه مكرهًا أو مجبرًا، أو لكونه مثقلًا بالجهل البريء أو سوء الفهم، فليس هناك فعالية في تنظيم السلوك من خلال العقوبات الاجتماعية المناسبة. إذن، باختصار، اللوم له ما يبرره عندما يكون هناك نفع اجتماعي في تطبيقه، وليس هناك سوى نفع اجتماعي وحيد في تطبيقه عندما يتصرف الفاعل بحرّية بالمعنى التوافقي البسيط لـ «التصرف بحرّية» -أي، عندما يفعل ما يريد بدون أن يكون معوقًا أو مثقلًا بشيء ما، فإن هذا ينبع

(1) يشير ستراوسن صراحة إلى عمل التوافقي بي. إتش. نول-سميث P.H. Nowell-smith (1948, 1954). ويشير نول سميث في حججه إلى الليبرتاري سي. آ. كامبل، الذي بدوره يستهدف الحجج التوافقيّة لـ آر. إي. هوبارت R.E. Hobart. هؤلاء كانوا، جوهريًا، التوافقيين الكلاسيكيين واللاتوافقيين الكلاسيكيين الذين ناقشناهم في الفصل الثالث.

من نياته وعلله الخاصة. نلاحظ هنا ثلاث نقاط حول هاتين الأطروحتين التوافقيتين الكلاسيكيتين:

الأولى، فيما يتعلق بتقريرهما عن الحرية، فكما ذكرنا أعلاه (القسم 3.1)، هذا التقرير يواجه صعوبات في التمييز بين الحالات التي تكون فيها إرادات الشخص ورغباته أو عوامل تحفيزية أخرى أسباب لعدم وجود حرية، كما في حالة الرهاب أو الاضطرابات القهرية. ومن المفيد النظر لاحقًا في هذا الفصل فيما إذا كان اقتراح ستراوسن أقدر على تجنب هذه المشكلة.

الثانية، يغفل الاهتمام الحصري بفعالية ممارساتنا للوم والثناء من حيث المنفعة عن أهمية مشاركتنا في هذه الأنشطة عندما نشارك فعلًا في حياتنا البين-شخصية. هذا هو ما وجده ستراسون مثير للاعتراض على نحو استثنائي على هذا النمط من الحجاج التوافقي - وهو ما جعل حجج التوافقيين في نظر ستراوسن شكلًا من المنفعة العوراء. ويعترض ستراوسن، بأن هذا الميل الأحادي إلى هذا البعد للحقائق يوحي للخصوم الليبرتاريين بأن أهمية اللوم، كما يرى التوافقيون، ليست سوى النفع الاجتماعي. لكن لا يبدو حقًا أن الأمور على هذا النحو. كيف ذلك؟ تذكر الحالة التي فيها شخص أخطأ أحدهم في حق محبوبه. سيكون من الغريب إذا قابلت مرتكب الخطأ أن تعتقد أن أسبابك لتوبيخه هي كون ذلك مفيدًا اجتماعيًا. إذ لا ينبغي تصوير غضبك الأخلاقي -من استيائك أو سخطك- كمجرد أداة اجتماعية لتغيير سلوك مرتكب الخطأ. وإنما هو، استجابتك العاطفية، وسيلة للتعبير الصادق عن غضبك واستنكارك الأخلاقي حسب اقتراح ستراوسن. يشكّل علم النفس الأخلاقي الذي ينفذه ستراوسن، ونظرية المسؤوليّة الأخلاقيّة التي بناها عليه، مقترحًا يهدف إلى تجنب هذه المشكلة.

الثالثة، وهي متعلقة بالثانية، كان هناك انتقاد نموذجي في زمن ستراوسن للتبريرات النفعية للوم والعقاب، والثناء والمكافأة، يتمثل في أنها كونها مبررة فقط أو مبررة بشكل أساسي باعتبارات تطلعية forward-looking. والمشكلة في استخدام هذه الموارد وحدها لتبرير تلك الممارسات هو أنها يمكن أن تسفر عن نتائج خاطئة: ففي بعض الأحيان لن يكون هناك نفع اجتماعي على الإطلاق في لوم معتدٍ مسؤول أخلاقيًا حقًا (ربما هو على وشك أن يموت). وفي أحيان أخرى، يكون هناك منفعة أكبر في أن نلقي اللوم

على شخص بريء بدلًا من الطرف المذنب لبعض المخالفات[1]". ومع ذلك، لا يبدو ستراوسن منشغلا بقوة بهذا الشاغل. في الواقع، هو سلّم لمعارضيه المتفائلين بأهمية النفع الاجتماعي لنظام المكافآت والعقوبات. وما يبدو مغفولًا عنه، في نظر ستراوسن، في مجموعة الأسباب النفعية فقط التي تبرر اللوم والعقاب هو قيد رجعي backward-looking، يربط اللوم بالشخص الملوم، ويُظهر كيف يُجعل هذا اللوم استجابة مناسبة للسلوك المرفوض. كان هناك مقاربة مألوفة في زمن ستراوسن تفسر ذلك من خلال الاستحقاق الأصيل للمعتدي أن يكون الشخص الذي يلام أو يعاقَب. رغم أن ستراوسن ذكر أهمية الاستحقاق في ممارساتنا للمسؤوليّة، إلا أنه لم يشدد عليه. وإنما، كان يحتكم إلى اعتبارات علم النفس الأخلاقي التي يُقصد بها تفسير علاقة التناسب هذه (سننتقل إلى هذا الموضوع بعد لحظات).

لننظر الآن إلى معاصري ستراوسن اللاتوافقيين الليبرتاريين. كان العبء الذي تحمّله اللاتوافقي الكلاسيكي مُكوّنًا من شقين. الأول معياري normative. يقدم تبريرًا للوم والعقاب. والآخر ميتافيزيقي. يقدم تقريرًا عن الفاعلية الحرّة لا ينطوي على علاقة سببية (حتميّة سببيًا) بين الفاعل والفعل. علاوة على ذلك، يجب أن يكون الحل الميتافيزيقي من النوع الذي يسهل تطويعه للعبء المعياري -فحقيقة امتلاك الفاعل للحرية من النوع المناسب لليبرتارية وتصرفه بهذا النوع لا بد أن تكون قادرة على المساعدة في تبرير اللوم والعقاب.

تأمل أولًا العبء الميتافيزيقي. من الطبيعي أن نربط بين النظرة الميتافيزيقيّة الليبرتاريّة التي وصفها ستراوسن بأنها غامضة ومذعورة وبين نظرة السببيّة الفاعلة التي قدمها فلاسفة مثل رودريك تشيشولم (1964). افترض دفاع تشيشولم عن الليبرتاريّة (كما هو مناقش في القسم 3.4) أن الأشخاص الأحرار جواهر متميزة تتمتع بقوى سببية خاصة لابتداء أفعال حرّة. وقد قِبل أنه إذا كان الشخص يتصرف بحرّية، فإنه لديه القدرة على أن يكون محركًا غير مسبّب وبالتالي لديه قوة لا تُنسب إلا إلى الإله عادة (Chisholm, 1964, in Watson, 1982: 32). علاوة على ذلك، جادل تشيشولم بأنه،

(1) ٌ كما في مفهوم «المسؤوليّة الصارمة» في القانون الجنائي والمدني، حيث يكون الشخص مسؤول قانونيًا عن النتائج المترتبة على نشاط قد اشترك فيه حتى لو لم يكن لديه نية جنائية، يكفي المدعي فقط أن يثبت الضرر المنسوب للمدعى عليه. فمثلًا، مالك الحيوانات التي تعتبر على نطاق واسع غير أليفة مسؤول مسؤوليّة صارمة عن إصابة هذه الحيوانات لشخص ما بضرر، والنفع هنا متمثل في إجبار هذا المالك على اتخاذ التدابير اللازمة لحماية غيره من ضرر حيواناته المحتمل (المترجم).

إذا كان الأشخاص أحرارًا على هذا النحو، فمن حيث المبدأ لا يمكن أن يكون هناك علم كامل متعلق بالإنسان (33). ولن يكون من المستغرب أن نفكر في أن توافقيًا يصف هذه النظرة بأنها غامضة ومذعورة. لكن من المرجح أن هذا تسرع كبير. يبدو أن ما كان في ذهن ستراوسن أعم من أي نظرية ليبرتارية تحاول أن تعقلن make sense حرية «ضد-سببية» (Strawson, 97)، التي كانت تُفهم في ذلك الوقت باعتبارها نوع من الفعل الحر لا يتضمن تسبيبًا بأحداث أو حالات سابقة، بما في ذلك الدوافع والرغبات[1].

ثم تأمل العبء المعياري. ادعى ستراوسن أن الليبرتاريين كانوا على حق في أن يحجموا عن الأسباب النفعية، العوراء اللاشخصية والتطلعية، لتبرير اللوم والعقاب. لكنه اتهمهم بأنهم في فعلهم هذا، استندوا استنادًا خاطئًا إلى «بديهية التناسب» التي تتطلب ممارسة للحرية الليبرتارية. ما الذي يعنيه ستراوسن بـ «بديهية التناسب»، وما العمل المعياري الذي كان من المفترض أن تقوم به؟ تضمن أحد النزاعات ذات الصلة في زمن ستراوسن تقريرًا منافسًا للتبرير النفعي للوم والعقاب. هذا المنافس كان شكلًا من أشكال القصاصية retributivism. ويرى مؤيدو القصاصية الذين كانوا في ذهن ستراوسن أن اللوم أو العقاب مستحق عندما يكون الشخص مرتكبًا لمخالفات. الأهم من ذلك، أن مبرر هذا الحكم الاستحقاقي لم يكن متجذرًا في أي شيء سوى في بديهية تناسب خام: إنه لمن المناسب أن يلقى اللوم أو يعاقب الشخص الذي يرتكب خطأً بحرّية[2]. لاحظ أن هذه الاستراتيجية، في تناقض صارخ مع التبرير النفعي، رجعية حصرًا. ذلك أن مبرر اللوم والعقاب مقتصر فقط على علاقته الرجعية بالخطأ الذي ارتكبه فاعل حر.

انطلق ستراوسن من عبئه الديالكتيكي في معارضة هؤلاء اللاتوافقيين الليبرتاريين لتقديم تقرير أكثر معقولية عن حقائق طبيعتنا كفاعلين أحرار. واقترح أيضًا تقريرًا عن التبرير المعياري لممارساتنا للوم والثناء، وفقًا له ليس

(1) بتعبير أدق، ما كان في ذهن ستراوسن على الأرجح النظرة الليبرتارية لـ سي. آ. كامبل (1951). ما هو الدليل النصي على هذا؟ استشهد ستراوسن بحجة نول سميث (1954) ضد الليبرتاريين، وكان تركيز نول سميث على كامبل. هناك دليل نصي يشير إلى أن كامبل كان في ذهنه شيء مثل السببية الفاعلية في تطوير نظريته الليبرتارية، لكن هذه الإشارة ليست صريحة بأي حال من الأحوال. يبدو بوضوح أن ما كان في ذهن كامبل هو قدرة متصالحة مع الأطروحة الكانطية التي تقول إن الشخص يمكنه أن يتصرف بما يتعارض مع محتمات دوافعه وأن يقوم بما هو صحيح أخلاقيًا.

(2) هنا مرة أخرى، يشير الدليل النصي إلى أن هذا كان هدف ستراوسن الذي يتجلى في اقتباس ستراوسن من نول سميث (1948). في هذه المقالة، يجادل نول سميث ضد مؤيدي القصاصية، وخلال ذلك يناقش صراحة جهودهم الرامية إلى تأسيس القصاصية على بديهيات تناسب (مثلًا، 1948: 54).

هناك حاجة إلى أي استناد إلى بديهيات تناسب وافتراضات ميتافيزيقيّة عن الفاعلية الحرّة قد تبدو متوافقة مع هذه البديهيات.

6.2. افتراضات ستراوسن عن علم النفس الأخلاقيّ

كما ذكرنا، حجج ستراوسن للتوافقيّة قائمة على تصوره لطبيعة المسؤوليّة الأخلاقيّة. ينشأ هذا التصور من افتراضات متعلقة بعلم نفس أخلاقي لبشر بالغين يؤدون أدوارهم بشكل طبيعي. وبالتالي فمن المفيد الشروع في دراسة آراء ستراوسن مع رسم موجز لهذه الافتراضات. النقطة المحورية لرأيه عن نفسيتنا الأخلاقيّة هي مجموع ما سماه المواقف التفاعلية، التي اعتنى منها بشكل رئيسي بالاستياء الأخلاقي، والسخط، والشعور بالذنب.

من الأفضل التفكير في الموقف التفاعلي كنوع متميز من العواطف، هو تفاعل شخص مع موقف اتخذه شخص آخر أو مع موقف اتخذه هو. ومن الحالات النموذجية الاستجابة العاطفية على موقف معادٍ ظهر في فعل غير أخلاقي. في مثل هذه الحالة، يكون موقف مرتكبِ الخطأ بمثابة أساس للشخص الذي أسيء إليه أو للطرف الثالث الملاحظ للتفاعل بعاطفة مناسبة للموقف المعادي. ركز ستراوسن حصرًا تقريبًا على حالات سلبية من هذا النوع. ونظّم هذه الحالات بحيث أطلق على الغضب التفاعلي الموجّه من شخص نحو شخص أخطأ في حقه الاستياء *resentment*، وأطلق على الغضب التفاعلي إزاء نية سيئة موجهة نحو شخص أخطأ في حق شخص آخر السخط *indignation*. وعندما يكون الفاعل هو نفسه مصدر النية السيئة التي يتجه نحوها الغضب التفاعلي، فهذا هو الشعور الذنب *guilt*.

ما الأدوار التي تؤديها المواقف التفاعلية في علم النفس الإنساني؟ هناك دوران مناسبان بالخصوص لفهم ستراوسن للمسؤوليّة الأخلاقيّة. الأول، المواقف التفاعلية مركزية في الوضع التشاركي الذي نتبناه تجاه بعضنا البعض عندما نعتبر أنفسنا والآخرين كأعضاء في مجتمع أخلاقي، وكرفقاء يجب أن نتعايش معهم، وككائنات تمثل موضوعات ممكنة على الأقل لعواطفنا واهتماماتنا. ولنسمي هذا الوضع البين-شخصي. عندما نتشارك مع آخر بصدق بوصفه زوج، أو حبيب، أو صديق، أو عدو، أو زميل في العمل، أو زميل في الحزب، أو غريم، أو زميل مهنة، أو كغريب نفترض أنه

يشارك الآخرين بطرق مماثلة، فنحن نتبنى الوضع البين-شخصي. الآن قارن هذا بوضع بارد يمكننا أن نتبناه كمشاهدين فضوليين معنيين بما يجري في البيئة، سواء كنا معنيين بآلات تحميص الخبز، أو بخنازير الأرض، أو بالبشر. ولنسمي هذا الوضع الموضوعي. من هذا المنظور اللامبالي، يمكن للمرء بمعنى من المعاني أن يعزل أو يبعد نفسه عن الروابط العاطفية التي تحيي الوضع البين-شخصي. عندما يستجيب الزوج لزوجته، مثلًا، بسبب غضبها أو حزنها، فإنه يشاركها باعتبارها شخص حميم عواطفه ذات شأن وكفيلة بالتأثير في عواطف الشخص بطرق مناسبة. لكن عندما ينظر المعالج أو الطبيب النفسي إلى نفس الواقعة من الوضع الموضوعي، فربما يراها، بطريقة باردة ولامبالية، على أنها نتيجة لبعض الأسباب الناجمة عن تكييف سابق أو تغييرات في كيمياء الدماغ. هذا الوضع الذي يتبنى أيضًا في المساعي النظرية البحتة مثل علم الأعصاب أو علم النفس التجريبي.

الثاني، نحن معرضون لا محالة للوضع البين-شخصي ومواقفه التفاعلية المصاحبة له. وهو أمر لا خيار فيه. هذا الوضع، وكونك معرّضًا لأن تكون موضوعًا للمواقف التفاعلية وتجربتك لهذا الأمر، هو سمة من سمات طبيعتنا الإنسانية. بإمكاننا أن نلجأ، مثل المعالج أو الطبيب النفسي، إلى الوضع الموضوعي، حتى عندما نشارك المقربين إلينا. ويمكننا أن نستخدمه، كما يذكر ستراوسن، كمأوى من «ضغوطات المشاركة» (67). ومع ذلك، في حين أن هذا يمنحنا إمكانية النظر من بعيد إلى حدٍ ما عن المواقف التفاعلية أو حتى تعطيلها، فإن الوضع الموضوعي ليس ذلك الوضع الذي يمكننا تحمّله للأبد. فهذا التحمل اللامحدود غير إنساني. أو على أي حال هذه هي الطريقة التي فهم بها ستراوسن الأمر.

6.3. نظرية ستراوسن في المسؤوليّة الأخلاقيّة

رغم أن ستراوسن لم يذكر صراحة كلمة نظرية في المسؤوليّة الأخلاقيّة، إلا أنه من الواضح من مقالته عام 1962 أنه أيّد نظرية من هذا النوع، حتى لو كان ضمنيًا فقط. ويمكننا تحديد أربعة مكونات رئيسة في عمله، مجموعها يشكّل نظرته العامة:

أولًا، كان ستراوسن ملتزمًا بأطروحة نوعية *quality* الإرادة فيما يتعلق

بكون المرء مسؤولًا عن شيء ما، فعل مثلًا. بالحديث عن استحقاق اللوم تحديدًا، عندما يُعتبر شخصًا ما على أنه مستحق اللوم وموضوع لرد لائم على ما قام به، فأساس كونه مستحقًا اللوم عن سلوكه الخاطئ، في رأي ستراوسن، تابع لنوعية إرادته. وهذا، بدوره، يمكن فهمه من حيث قدر احترامه للآخرين كما يتجلى في طريقة تصرفه. فالفاعل قد أظهر نية سيئة أو نية ليست صالحة بما يكفي لأولئك الذين أخطأ بحقهم. وعندما ينتمي فعله إلى مجال الأخلاق، فلا بد من اعتبار الفاعل مسؤولًا أخلاقيًا عن التصرف الذي صدر منه.

ثانيًا، كان ستراوسن ملتزمًا أيضًا بنظرية بين-شخصية عن المسؤوليّة الأخلاقيّة. وفقًا للنظرية البين-شخصية، كون المرء مسؤولًا أخلاقيًا عما يقوم به معتمد بطريقة ما عن ممارسات وقواعد أولئك المناسبين لتحمل المسؤوليّة الاخلاقية في المجتمع الأخلاقي. لا يمكن للمرء، بناء على النظرية البين-شخصية، أن يقدم تقريرًا مناسبًا لماهية المسؤوليّة الأخلاقيّة دون الإحالة إلى اعتبارات تتعلق بتحمل المسؤوليّة الأخلاقيّة -وكذلك منظور الآخرين لتحمل المسؤوليّة. تتناقض هذه النظريات مع النظريات الداخلية-الشخصية intrapersonal عن المسؤوليّة الأخلاقيّة التي تنص على أن شروط كون المرء مسؤولًا أخلاقيًا ليست بحاجة إلى الإحالة إلى قواعد أو ممارسات تحمل المسؤوليّة الأخلاقيّة[1]. من وجهة نظر ستراوسن، لا يمكننا أن نفهم ماهية كون الشخص مستحقًا اللوم أو جديرًا بالثناء على أفعاله إلا بالإحالة إلى أنواع الاستجابات المحمّلة للمسؤوليّة على سلوكه الذي يظهرها أو يناسبها[2].

ثالثًا، كان ستراوسن ملتزمًا أيضًا بنظرية عاطفية عن تحمل المسؤوليّة الأخلاقيّة. بالنسبة إلى ستراوسن، عندما يتفاعل المرء باستياء مع آخر

(1) في ملاحظاتنا التمهيدية في هذا الفصل، رسمنا مخططًا لنظرية داخلية-شخصية ليساعد في فهم اختلافها التام عن نظرية ستراوسن. تذكر أنه، على هذا الرأي، هناك حقائق مستقلة، ربما يمكن الوصول إليها من قبل الإله، يمكن أن تُخطئها ممارساتنا تمامًا. يشار أحيانًا إلى النظرية الداخلية-الشخصية التي رسمناها هنا بأنها نظرية الدفتر، حيث أن كون المرء مسؤولًا عن شيء ما يشبه أن يكون صحيحًا أن هناك علامة (إيجابية أو سلبية) في دفتر يسجل أفعال المرء القابلة للتقييم الأخلاقي. لتطوير لهذا الرأي، انظر حاجي Haji (1998) أو زيمرمان Zimmerman (1988).

(2) هنا لا نحسم أمر أي تفسير أفضل لستراوسن. يعتبر المعظم أنه يلتزم برأي نزوعي وفقًا له يكون استحقاق اللوم تابع لما يجعل الآخرين ينزعون إلى استجابة لائمة (مثلًا، انظر مقدمة Fischer وRavizza (1993: 18-19) وWallace (1994)). وبعض الذين فسروا ستراوسن بهذه الطريقة ينصحون بقراءة معيارية normative وفقًا لها يكون استحقاق اللوم تابعًا لما يجعل استجابة اللوم مناسبة (المرجع نفسه). ومع ذلك، نعتقد أنه يمكن أيضًا قراءة مقالة ستراوسن بهذه الطريقة وأن النص لا يقطع بأي من هذين التفسيرين. بغض النظر، نحن نصف أيضًا النظرة المعيارية بأنها صحيحة، إن وُجدت أية نسخة لنظرية شخصية صحيحة.

يتصرف بنية سيئة، فإن الاستجابة العاطفية للمرء هي نفسها استجابة لائمة. ليس الأمر أن هناك لوم يلقيه المرء -بمثابة حكم على مرتكب الخطأ- ثم استياء يُعتبر شيء إضافي على لومه. فالاستياء هو وسيلته لإلقاء اللوم. ورغم أن بإمكان المرء أن يختبر بداخله حوادث عاطفية ولا يظهرها خارجيًا، إلا أن هذه العواطف في الحالات النموذجية يُعبَّر عنها علنًا وتوجَّه إلى الطرف الملوم. الفكرة المركزية هي أن ممارسات محمّلة للمسؤوليّة الأخلاقيّة عن سلوك يستحق اللوم أو عن سلوك جدير بالثناء لا بد أن تحيل إلى أنواع من الاستجابات العاطفية على السلوك الذي يظهرها أو يناسبها[1].

رابعًا، اقترح ستراوسن أطروحة قائمة على الممارسة، وفقًا لها تكون المسؤوليّة الأخلاقيّة معتمدة على الممارسات والقواعد المحمّلة للمسؤوليّة الأخلاقيّة. تحميل المسؤوليّة الأخلاقيّة، في نظره، أمر أكثر أساسية من كون المرء مسؤولًا أخلاقيًا، وشروط كون المرء مسؤولًا أخلاقيًا هي على ماهي عليه بموجب الممارسات والقواعد المحمّلة للمسؤوليّة الأخلاقيّة. فالأمر، كما يصف جاري واتسون (1978) عند شرح رأي ستراوسن، ليس أننا نحمّل الناس المسؤوليّة الأخلاقيّة لأنهم كذلك. وإنما، هم مسؤولون أخلاقيًا لأننا نحملهم هذه المسؤوليّة. هذه الفكرة تتطلب بعض التعديل لتوضع في صورة معقولة. ربما من الأفضل أن نصورها بأن نقول إن كون الناس مسؤولون أخلاقيًا عن نطاق معين من السلوك هو بسبب أن من المناسب تحميلهم مسؤوليّة هذا السلوك. وبغض النظر، فالفكرة هي أن حقائق «بموجب» الميتافيزيقيّة التي تشكل أساس كون الشخص مسؤولًا أخلاقيًا عن سلوكه لا توجد في مجموعة من الحقائق المستقلة المتعلقة بالأشخاص وفاعليتهم، وإنما توجد في حقائق متعلقة بممارساتنا وقواعدنا التي تحمّل الأعضاء المشاركين في مجتمع أخلاقي المسؤوليّة. هذه النظرة الانكماشية للميتافيزيقا التي تقوم عليها شروط المسؤوليّة سهلة الاستخدام في أطروحة توافقيّة. لماذا؟ لأن مجموعة من الحقائق الطبيعية المتعلقة بممارساتنا وقواعدنا الاجتماعية المحمّلة للمسؤوليّة تُستخدم في تحديد كل شروط الفاعلية المسؤولة أخلاقيًا، بما في ذلك شروط الحرية.

---

(1) على النظرية العاطفية لتحميل المسؤوليّة الأخلاقيّة، يمكننا أن نفهم إلقاء اللوم على شخص ما مع غياب اختبار الشخص لهذه المشاعر. لكن في هذه الحالات، نحن نفعل ذلك من خلال الإحالة الى حقيقة أن هذا السلوك بطريقة ما لا يزال قابلا لأن يثير استجابة عاطفية. أو هذا السلوك يجعل من اللائم أو للمناسب الاستجابة بعاطفة ذات صلة (Wallace, 1994).

6.4. حجج ستراوسن للتوافقيّة

في هذا القسم، نناقش حجج ستراوسن للتوافقيّة. في القسم التالي سوف ننظر في مجموعة من الردود النقدية على هذه الحجج. يمكن للمرء أن يحدد ثلاث حجج متميزة للتوافقيّة في مقالة ستراوسن. هناك حجتان أخريان مقترحتان أيضًا، ربما ليس كحجج متميزة، وإنما كأسباب داعمة. لتيسير النقاش، سوف نعامل هاتين الحجتين باعتبارهما حجتين منفصلتين.

6.4.1 حجة التبرئة

ربما تسمى حجة ستراوسن الأولى، التي هي الحجة الأعقد، بحجة التبرئة. يزعم اللاتوافقيون أنه إذا كانت الحتميّة صحيحة فإنه لا أحد مسؤول أخلاقيًا عن أي شيء. وهكذا توفر الحتميّة أسسا عامة لتبرئة الجميع من المسؤوليّة الأخلاقيّة. عند هذه النقطة يسأل ستراوسن: بالنظر إلى طبيعة المسؤوليّة الأخلاقيّة، هل تقدم الحتميّة أساسًا لتعطيل عام للّوم؟ للإجابة على هذا السؤال، بحث كيف تعمل حججنا التبريئية داخل سياق ممارساتنا للمسؤوليّة الأخلاقيّة الفعلية. كيف تعمل الأعذار، والمبررات، والإعفاءات بالفعل عندما تُبطِل أسس اللوم؟

وفقًا لستراوسن، تنقسم التماسات العذر التي تهدف إلى إظهار أن شخصًا ما لا يستحق اللوم على شيء ما ارتكبه إلى فئتين عامتين: فئة تبين أن الشخص الذي هو فاعل مسؤول أخلاقيًا لا يستحق اللوم في نهاية الأمر على تصرف معين مرفوض على ما يبدو. فقد دُفع أو أُقحم في ما قام به، أو كان جاهلًا معذورًا. أو بالنظر إلى الظروف، لم يكن ما قام به في نهاية الأمر مرفوضًا، بل ربما كان ممدوحًا. وبالتالي، كان لدى الفاعل عذر، أو كان لديه مبرر[1]. وفي الحالتين، ما يثبت عندما تكون هذه الأنواع من التماس العذر سائغة هو أن الفاعل المعني لم يتصرف في النهاية بإرادة من النوع المرفوض أخلاقيًا. ولهذا السبب، ليس هناك ما يبرر إلقاء اللوم عليه. اللوم العادل هو استجابة بعاطفة مناسبة على فعل يكون في الحقيقة تعبيرًا عن نية سيئة أو عن عدم وجود نية حسنة بدرجة كافية.

(1) تُظهر الإعذارات أنه لا يجب إلقاء اللوم على تصرف خطأ. وتظهر التبريرات أن ما فعله المرء لم يكن خاطئًا.

أما الفئة الأخرى من التماسات العذر، الإعفاءات، فتنطوي على إظهار أن الشخص من ناحية ما ليس أهلًا لعلاقات بين-شخصية. ربما هو طفل صغير، أو معاق عقليًا بشكل ما. وما يتثبت عندما تكون هذه الالتماسات سائغة هو أن الشخص غير قادر على تقدير مطلب أن يتصرف بحسن نية كافٍ وغير قادر على الامتثال لهذا المطلب. وبالتالي، لا يُتوقع عقلًا إلقاء اللوم عليه من خلال الاستجابة لإرادة من النوع المرفوض التي يظهرها.

مع الشرح السابق لالتماسات العذر، يمكن ذكر حجة ستراوسن على النحو التالي. إذا كانت الحتميّة صحيحة، فإنها لا توفر أسبابًا للإعذار أو التبرير كيفما توفر الفئة الأولى. ولن تكون الحتميّة نتيجة منطقية مفادها تطبيق أي عذر أو تبرير تطبيقًا عامًا. إنها لا تبيّن، مثلًا، أن كل شخص قام بفعل ما قد كان مدفوعًا، أو كان جاهلًا جهلًا بريئًا بما يقوم به، وغير ذلك. علاوةً على ذلك، ليس هناك التماس عذر يمكن أن يقوّض المسؤوليّة هكذا ببساطة، لأن مقصد هذه الالتماسات هو فقط بيان أن الشخص الذي هو فاعل مسؤول أخلاقيًا وُجد فقط أنه لا يستحق اللوم على فعل أو عدم فعل معين. ويفترض أي التماس من هذه الالتماسات أن الفاعل ينطبق عليه أنه لا يزال شخصًا مؤهلًا لأن يكون مسؤولًا أخلاقيًا عن سلوكه. علاوة على ذلك، كما يواصل ستراوسن، ليس للحتميّة النتيجة المنطقية التي مفادها أن كل شخص غير قادر من ناحية ما على المشاركة في علاقات بين-شخصية وبالتالي معفى من أن يُحمّل المسؤوليّة الأخلاقيّة. إن الحتميّة لا تبين أنه من غير المعقول توقع أن يظهر البالغين العاقلين درجة كافية من حسن النية تجاه الآخرين[1]. وبالتالي بالنظر إلى ممارساتنا التبريئية وكيف يكون اللوم -التفاعل باستجابة عاطفية مناسبة لنية سيئة من شخص قادر على التعامل بنية حسنة كافية- فإن الحتميّة لا تمدنا بأساس للاستجابة المتعينة علينا حسب اللاتوافقي إذا خلصنا إلى أن الحتميّة صحيحة.

قبل أن نتابع، فكّر لفترة وجيزة في ضوء هذه الحجة كيف يتعامل ستراوسن مع المشكلة التي تواجه التقرير التوافقي الكلاسيكي عن الحرية.

(1) نأخذ هنا بعض الإطلاقات التفسيرية من خلال صياغة سريعة لحجة ستراوسن تجعلها غير معقولة للغاية. يصف ستراوسن الإعفاءات في موضع بأنها أسباب توضح أن شخصًا ما «شاذ نفسيًا» (68). ثم يقول إنه لا يوجد عذر عالمي يمكن أن يبين أن أي شخص يكون شاذًا. هذا يدعو إلى قراءة لهذه الحجة تجعلها جاهزة لدحض سهل. ظاهريًا، يبدو أن ستراوسن يشير إلى أن الشذوذ يتعارض إحصائيًا مع التطبيق على كل الحالات. بالطبع هذا صحيح، لكن لا يترتب عليه أن كل شخص لا يمكنه أن يعاني من ظرف لا يعاني منه سوى قلة إحصائيًا. في تقديرنا، لا ينبغي أن يُقرأ ستراوسن بهذه الطريقة، لكننا نسلم بأن النص يسمح بهذه القراءة. وللاطلاع على دفاع عن تفسيرنا لستراوسن في هذه النقطة، انظر ماكينا McKenna (2005b).

فالقيام بذلك سيوضح رؤية ستراوسن للحرية. يبدو أن التوافقيين الكلاسيكيين لم يستطيعوا تفسير عدم وجود حرية في التصرفات التي تسببها رغبات مختلة، كما في حالة الاضطرابات القهرية. أما ستراوسن، فبإمكانه أن يستوعب هذه الحالات تحت مظلة الإعذار. إذا كان تصرف الفاعل نابعًا من اضطراب قهري، فإنه لا يكشف عن نوع مرفوض من النيات، وانتباه الفاعل للآخرين لم يضعف. عندما يكون الفاعل قادرًا على التصرف بحيث أن أفعاله تعكس انتباهه للآخرين -بالنية السيئة والنية الحسنة- فإنه، في تصور ستراوسن، يتصرف بحرّية.

6.4.2. حجة الاستحالة النفسيّة

تستند حجة الاستحالة النفسية لستراوسن إلى ما يعتبر ملاحظة بسيطة حول علم النفس الأخلاقي. ليس ممكنًا لنا من الناحية النفسية أن نخمد أو نقمع تمامًا مواقفنا التفاعلية. قابلية التأثير بهذه العواطف هي جزء من طبيعتنا البشرية. لكن عندما نستجيب لمن يتصرف بسوء نية تجاهنا أو تجاه الآخرين بعواطف مثل الاستياء والسخط، فإننا نلومه بهذه الطريقة. وبالتالي، من المستحيل نفسيًا بالنسبة لنا أن نقمع تمامًا استعدادنا للوم من نعتبرهم يظهرون نية سيئة. تذكر أنه بالنسبة إلى ستراوسن، مسألة استحقاق اللوم ليست سوى أن شخصًا بالغًا عاقلًا يتصرف بنية سيئة أو بنية ليست حسنة بالدرجة الكافية. إذا كان الأمر كذلك، فإن ما يلزمنا اللاتوافقي بقبوله إذا كانت الحتميّة صحيحة -إخماد أي لوم- هو أمر مستحيل لنا تحقيقه، نظرًا لطبيعتنا البشرية. ما يتخيله هو استحالة عملية صريحة.

6.4.3. حجة العقلانيّة العمليّة

يجادل ستراوسن بأنه حتى لو تمكنا من اختيار التعطيل التام للمواقف التفاعلية ومن ثم إخماد ميلنا إلى إلقاء اللوم، سيتعين علينا حينئذ اختيار ما إذا كنا نسلك هذا المسلك على أساس ما يكون من العقلاني عمليًا القيام به. لكن سيكون خيار الانسحاب تمامًا من الميل لمشاركة الآخرين بهذه العواطف بمثابة تبني الوضع الموضوعي. سيكون بمثابة أن نختار أن نرى كل النوع الإنساني، بما في ذلك المقربين منا، كموضوعات مجردة -أي

كأجزاء من محيطنا الطبيعي جزتها صدفة من العالم الطبيعي. فيما يتعلق بهذين الخيارين- مواصلة التفاعل بين بعضنا البعض من المنظور البين-شخصي أو تبني المنظور الموضوعي -يجادل ستراوسن بأننا سنختار أي منهما على أساس المكاسب والخسائر في الحياة الإنسانية (70). وإلى هذا الحد، يزعم ستراوسن أن العالم البارد، اللاشخصي الذي سنجد نفسنا فيه باختيار الوضع الموضوعي دون غيره سيكون بلا شك خيارًا أسوأ بكثير من اختيارنا استمرار الاهتمام والتشارك بين أشخاص لا فرق بينهم.

6.4.4. حجة وجهات النظر المتعددة

الحجج الثلاث السابقة هي الحجج التي ظهرت بوضوح في مقالة ستراوسن الأصلية عام 1962 . لكن هناك سبب للاعتقاد أنه كان مستعدًا لتأييد حجتين أُخريَين. ربما تصاغ الحجة الأولى على أنها حجة «وجهات النظر المتعددة»، وفي عمل ستراوسن اللاحق (1985)، قدّم هذه الحجة صراحة. والمقصود من هذه الحجة هو التخلص من ظهور الحتميّة والتقرير العلمي البحت بشكل أعم غير متوافقة مع الحرية والمسؤوليّة الأخلاقيّة. والفكرة المركزية هي أنه من منظور معين -الوضع البين-شخصي- تُبرَز سمات معينة من سمات الحالة الإنسانية. ومن المنظور الآخر -الوضع الموضوعي- لا يمكن الوصول إلى هذه السمات، وإنما تُبرَز تفاصيل متعلقة بالآليّة السببيّة الكامنة التي تفسر كيف ينكشف النظام المكاني-الزماني. يمكن للمرء أن يعتقد خطأ أن الحقائق الموصول إليها من أحد المنظورين تجعل ما يظهر من المنظور الآخر خاطئًا أو غير مبرر. لكن الحال أن وجهتي النظر والافتراضات المناسبة لكل وجهة ليست غير متوافقة. وإنما يوفران وصولًا إلى مجموعات مختلفة من الحقائق لكن متوافقة[1]. قد يكون التمثيل التالي مفيدًا: مفهومنا العادي للصلابة يوضح أن الأجسام الصلبة، مثل سطح طاولة، هي تلك العناصر التي تشغل تمامًا منطقة مكانية. لكن من منظور الفيزياء، تحتوي الأمثلة النموذجية للأجسام الصلبة قدرًا كبيرًا من المساحة غير المشغولة داخل وبين الذرات التي تتركب منها. وفي حين أنه قد يبدو أن النتيجة الجذرية لذلك -عدم وجود أجسام صلبة- مخالفة للواقع، إلا أن ما يجب استنتاجه هو أن مفهومنا للعادي للصلابة متميز عن أي مفهوم معارض للصلابة قد يظهر في الفيزياء.

(1) في هذا الصدد، حجة ستراوسن تشبه حجة دانيال دينيت التي قدمها لاحقًا في مقال «الآليّة والمسؤوليّة Mechanism and Responsibility» (1973)، وفيها يعتمد على ورقة ستراوسن عام 1962.

6.4.5. تهمة الإفراط في عقلنة الحقائق Over-Intellectualizing the Facts

لا يزال هناك ادعاء آخر، معبر عنه بوضوح في ورقة ستراوسن الأصلية، وهو أن جميع الأطراف في نزاع الإرادة الحرّة يفرطون في عقلنة الحقائق (78). رغم أنه قد يبدو من الصعب فهم كيف يُصاغ هذا باعتباره حجة للتوافقيّة وليس مجرد اتهام للرؤى المتعارضة، إلا أن هناك طريقة لذلك. كي يعتقد المرء أن اكتشافًا نظريًا مثل صحة الحتميّة يمكن أن يقوض كل ممارساتنا للمسؤوليّة الأخلاقيّة، لا بد أن يقول إن هذه الممارسات ككل، باعتبارها مسألة مفاهيمية، يمكن تبريرها، ولذا يجب تبريرها. وأولئك التوافقيون الذين يقاومون اللاتوافقيّة باقتراح أن هذه الممارسات ككل يمكن تبريرها وأنها هو في الواقع مبررة في ظل افتراض الحتميّة هم يفترضون أيضًا أن هذا التبرير ضروري ومناسب. لكن، كما يقترح ستراوسن، إذا كانت هذه الممارسات ممنوحة لنا بطبيعتنا كأنواع معينة من الكائنات الاجتماعية والعاطفية، فإنها لا تقبل هذا التبرير بالجملة. لا تحتاج هذه الممارسات إلى تبرير أكثر من حاجتنا كثدييات لتبرير حقيقة أننا كائنات ذات كليتين وقلب. ووفقًا لذلك، لا حقائق طبيعية، مثلًا عن قوانين الطبيعة، يمكن أن تقوض أي تبرير إجمالي مناسب (ليس هناك شيء من هذا القبيل).

كل هذا متوافق مع زعم أن «داخلية internal» هذه الممارسات قد يُطلب لها تبريرات. والأعذار والإعفاءات بمثابة تبريرات داخلية؛ فهي طرق لتوضيح ما إذا كان الشخص يتصرف فعلًا بنية سيئة، وما إذا كان بالفعل الفاعل مؤهلًا أخلاقيًا، وما إذا كان هناك طريقة معينة للاستجابة قاسية جدًا أو متسامحة جدًا. لكن، من وجهة نظر ستراوسن، سيكون تبرير هذه الممارسة برمته تبريرًا من الخارج، أو تبريرًا خارجيًا external، وليس هناك مطلب مشروع له. وبالتالي، تتبخر مشكلة الإرادة الحرّة والحتميّة كمشكلة منبثقة عن سوء فهم لكيفية تجذر ممارسة تحميل المسؤوليّة الأخلاقيّة في طبيعتنا الإنسانية والممارسات التي تتضمنها. هذه الأطروحة الأخيرة هي في صميم زعم ستراوسن (1985) أن نسخته الخاصة brand من الطبيعانيّة كافية لإسكات المشاغل التشككية حول ممارساتنا للمسؤوليّة الأخلاقيّة.

6.5. تقييم حجج ستراوسن للتوافقيّة

ننتقل إلى تقييم حجج ستراوسن للتوافقيّة. في هذا القسم، سوف نذكر العديد من التطورات الرئيسة، لكن سنركز فقط على عدد قليل منها.

6.5.1. تقييم حجة التبرئة لستراوسن

إن حجة التبرئة التي قدمها ستراوسن هي بالخصوص شاقة، ليس فقط لكونها تطرح مشاكل صعبة في التفسير[1]، وإنما أيضًا لأن هناك ثغرات واضحة فيها يصعب التوفيق بينها وبين المزاعم الأخرى التي يقولها. فكر مباشرة في فكرة ستراوسن أن صحة الحتميّة لا تجيز أي إعذار أو إعفاء عام. بالتأكيد كان ستراوسن مدركا للنزاع الذي بين التوافقيين واللاتوافقيين حول الحتميّة والقدرة على التصرف بشكل مغاير. والعذر الأشهر، الذي يجيء في عقل المرء طبيعيًا في هذا السياق، هو «عدم إمكان المرء أن يتصرف بشكل مغاير». غالبًا ما يُتذرع بهذا العذر، وقد يتساءل المرء عن سبب عدم ذكر ستراوسن على الأقل لهذا التذرع بعينه وتناول الرد اللاتوافقي الواضح بأنه إذا كانت الحتميّة صحيحة، فهناك إعذار يمكن تطبيقه تطبيقًا عامًا: لا يمكن للمرء أبدًا أن يتصرف بشكل مغاير.

من الانتقادات العادلة لستراوسن أنه لا يتناول مباشرة مسألة توافق الحتميّة والقدرة على التصرف بشكل مغاير (مثلًا، Ayer, 1980). ومع ذلك، هناك تفسير متلطف يوضح كيف يتعامل مع هذه المسألة (McKenna, 2005b). إذا فهمنا ستراوسن على أنه يدعي فقط أنه ليس هناك أي عذر أو تبرير موجود في الكتب حاليًا يُطبق تطبيقًا عامًا إذا كانت الحتميّة صحيحة، فسيكون ستراوسن في نهاية الأمر قد فشل في الدفاع عن حجته ضد اعتراض واضح. لكن إذا فهمنا فكرته الأعمق على أنها تدور حول السبب العقلي الأساسي المتضمن في أي عذر أو تبرير، فسيبدو أن ستراوسن كان لديه إجابة واعدة على الاعتراض السابق، حتى لو لم يتلفظ بها صراحة أبدًا. تذكر أن ما يُظهره العذر أو التبرير، في نظر ستراوسن، هو أن شخصًا ما لا يتصرف بنية من النوع المرفوض أخلاقيًا. الآن، في بعض الأحيان عندما يكون الشخص غير قادر على التصرف بشكل مغاير،

(1) انظر هامش 1 ص 190.

فهذا العجز يبين أنه عندما يتصرف، لا يتصرف بنيّة من النوعية المرفوضة أخلاقيًا. في هذه الحالات، يمكن لستراوسن أن يسلّم بأن العذر مقبول. لكن إذا كانت الحتميّة صحيحة، فالطريقة التي يصح بها أنه لا أحد يمكنه التصرف بشكل مغاير (إذا ترتّب ذلك) لا تستلزم أنه لا أحد على الإطلاق يتصرف بنيّة من النوع المرفوض أخلاقيًا. ونتيجة لذلك، لا تُبيّن أنه لا أحد أبدًا يستحق اللوم (في هذا الصدد، تسفر رؤية ستراوسن عن نتيجة مماثلة لتلك التي يجادل لها فرنكفورت في ورقته (1969) المؤثرة بقوة)[1].

افترض أننا سلمنا بأن ستراوسن يمكنه التغلب على الاعتراض السابق. هناك إشكالات أكثر إلحاحًا على حجة التبرئة. انظر في الفئة الثانية من التماسات العذر التي يحددها، الإعفاءات. يستشهد الإعفاء بالزعم الذي مفاده أن شخصًا ما من ناحية معينة ليس أهلًا لعلاقات بين-شخصية. لكن هنا قد يرغب المرء بشكل معقول أن يعرف ما هي المؤهلات اللازمة للتمكن من الدخول التام في العلاقات التي هو فيها عضو في مجتمع أخلاقي. فكّر في الأمر من منظور ليبرتاري يعتقد أن الأشخاص أحرار ومسؤولون أخلاقيًا ومن ثم لهم أهلية مميزة للفاعلية تستلزم تكذيب الحتميّة. في البداية قد يوافق الليبرتاريون أولًا على أن كون المرء فاقدًا للأهلية العقلية يحول دون مشاركته التامة في علاقات بين-شخصية، وهذا ينتج شرط إعفاء. لكنهم سوف يضيفون أن الحتميّة، من خلال إبطال إمكانية الإرادة الحرّة، تؤدي أيضًا إلى حالة إعفاء، تُطبّق عالميًا. إن امتلاك البشر البالغين الذين يؤدون أدوارهم بشكل عادي لإمكانية الإرادة الحرّة، كما قد يؤكد الليبرتاري، لم يُبطَل في الواقع، لكنه يُبطَل لو كانت الحتميّة صحيحة[2]. وربما يشددون على هذه النقطة باقتراح أنه في حالة عدم تقديم محتوى ما لماهية المؤهلات المطلوبة في الأفراد للمشاركة في علاقات بين-شخصية كأعضاء في مجتمع أخلاقي، فإننا لسنا في وضع يسمح لنا بالحكم على ما إذا كان هناك، إذا كانت الحتميّة صحيحة، اعتبار إعفائي يُطبّق عالميًا[3].

الاعـتراض السابق ليس حاسمًا. ما يُظهره هو أن حجة ستراوسن للتوافقيّة لا تكتمل إلا بمزيد من التطوير. في الواقع لقد بحث العديد من التوافقيين طرقًا لدعم ستراوسن في هذه النقطة. على سبيل المثال، طوّر

(1) للاطلاع على تطوير لهذه النقطة انظر ماكينا McKenna (2005b).

(2) هذه الطريقة في التعبير عن النقد هي تقريبًا الطريقة التي عبر بها ديفيد ويجينز David Wiggins (1973).

(3) أثار العديد من الفلاسفة هذا القلق المتعلق بحجة ستراوسن، منهم بينت (1980)، وماكينا (1998)، وراسل (1992) وواتسون (1987) وويجنز (1973).

واتسون (1987) فكرة أن المؤهلات المطلوبة هي تلك التي تمكن المرء من فهم ما يمكن توصيله إلى مرتكب الخطأ من خلال مواقفنا التفاعلية. هذه المؤهلات، كما قد يُقترح، ليست من حيث المبدأ غير متوافقة مع الحتميّة.

يزعم ستراوسن أنه في إطار ممارساتنا للمسؤوليّة الأخلاقيّة، لا يوجد شرط إعفائي يمكن تطبيقه عالميًا إذا علمنا أن الحتميّة صحيحة. لكن هنا فكرة ستراوسن التي تتضمن أساسًا لحجة لاتوافقيّة لهذا الإعفاء العالمي. أدرج ستراوسن رؤية شخص ما على أنه «تعيس بغرابة في ظروف نشأته» (66) كشرط إعفائي من صنف الفاعلين المسؤولين أخلاقيًا. يشير واتسون (1987) إلى أن الشخص الذي تربى في بيئة فاسدة بفظاعة، أو تحت ضغط تلقين قوي، ربما يصبح نتيجة لذلك شريرًا بحيث تظهر نيته السيئة للغاية تجاه الآخرين في كل سلوكه. ومع ذلك، يعفى عنه بسبب هذا التاريخ. والمشكلة هي، إذا كان هذا الاعتبار يعفي، فلم يكون كذلك؟ هل لأن الشخص غير مؤهل للدخول في علاقات راشدة بين-شخصية؟ يبدو أن عدم تأهله الوحيد هو كونه مكروه أخلاقيًا -كونه شريرًا. يبدو أن امتلاكه لتاريخه هو سبب كونه شخصًا فظيعًا يتصرف بسوء نية. ومع ذلك، سوف يزعم اللاتوافقي أنه إذا كانت الحتميّة صحيحة، فكل شخص لديه التاريخ الذي لديه، وسوف يُعتبر هذا التاريخ تحديدًا أساسًا لفاعليته اللاحقة، سواء كان هذا الفاعل يظهر نية سيئة أو نية حسنة. باختصار، إذا كانت بعض التواريخ إعفائية كطرق تؤدي إلى ما يصبح عليه الشخص وتؤدي إلى ما يقوم به، فلماذا لا تكون كل التواريخ كذلك؟. وبالتالي، ما لدينا في ضوء هذا الاعتراض هو مصدر قلق لاتوافقي متجذر، على عكس ما يزعم ستراوسن، في ممارساتنا العادية لتقديم مختلف الالتماسات التبريئية.

يتسق هذا الشاغل الأخير مع مجموعة من المشاكل المحيرة لا بد أن يواجهها مختلف أنواع التوافقيين، وليس فقط أولئك الذين يُعرّفون بأنهم ستراوسنيون. يتبنى بعض التوافقيين نظرية غير تاريخية وينكرون أن التاريخ التعيس يمكن في حد ذاته أن يكون سببًا للإعفاء. إذا أدى هذا التاريخ إلى مزيد من عدم الأهلية، مثلًا، في الحرية أو الفهم، فإنه قد يعفي لهذا السبب. لكن إذا جُعل هذا الشخص سيئ للغاية أخلاقيًا بتاريخه، فطالما بقيت الشروط التوافقيّة الأخرى قائمة، يظل الشخص مسؤولًا. هذه طريقة من الطرق التي يمكن بها تعديل أو تمديد حجة ستراوسن (مثلًا، McKenna, 1998). وهناك توافقيون آخرون يحاولون التمييز بين تواريخ

مبطلة للحرية والمسؤوليّة الأخلاقيّة وتواريخ سامحة بالحرية والمسؤوليّة، وقد يدافع المرء عن أطروحة ستراوسنية عامة على هذا طول هذه الخطوط (مثلًا، Fischer وRavizza, 1998).

6.5.2. تقييم حجة الاستحالة النفسيّة لستراوسن

كانت حجة الاستحالة النفسية لستراوسن محل اهتمام نقدي كبير. من الردود الفورية عليها اقتراح أن الافتراض التجريبي الذي تقوم عليه خارج عن الموضوع. مفاد الاعتراض أن من الممكن تمامًا أن نكون مكوّنين بحيث لا يسعنا إلا الميل إلى هذه المواقف وأن تحفزنا نحو التصرف، لكن هذا لا يعني أن أي شخص يكون في الواقع حرًّا ومسؤولًا أخلاقيًا. ربما هناك كل أنواع الأوهام التي نعلق بها بالنظر إلى ظرفنا الإنساني، لكن كون النفسية الإنسانية لا مفر منها بطريقة معينة لا يجعل ما هو وهم ليس وهما (Smilansky, 2000).

غير أن هناك آخرين قد نازعوا في زعم ستراوسن أننا غير قادرين على تعطيل المواقف التفاعلية الأخلاقيّة (مثلًا، ;Pereboom, 2001 Sommers, 2007). هناك أمثلة معروفة لمجتمعات بشرية منفصلة عن العواطف إلى حد كبير -الأخلاقيّة وغير الأخلاقيّة. وهكذا كان حال الرواقيين، وهكذا الحال في بعض المجتمعات البوذية. علاوة على ذلك، قد يُعترض بأن حجة الاستحالة النفسية لستراوسن تكتسب قوتها من خلال جمع كل المواقف التفاعلية الأخلاقيّة معا وافتراض أن هذا الصنف من العواطف واسع تمامًا، بما يشمل الحب والتأثرات العاطفية الإنسانية البسيطة. لكن كي يمتنع المرء عن اللوم أو الثناء، لا يحتاج إلا إلى كبح مواقف مثل الاستياء والامتنان. فالأشكال الأخرى للمشاعر الإنسانية، مثل الحب، ليست متضمنة في ممارستنا للمسؤوليّة الأخلاقيّة بأي طريقة مباشرة. وبالتالي، فالمعالجة الأكثر تقييدًا للمواقف التفاعلية الأخلاقيّة ذات الصلة تجعل اعتقاد أننا عاجزين نفسيًا عن تعطيل هذا الصنف المحدود مع الاحتفاظ بصنف العواطف الأوسع الذي لا يحتوي على افتراضات عن الحرية والمسؤوليّة المتضمنة فيه اعتقاد أقل معقولية (مرة أخرى، انظر

(Pereboom, 2001; Sommers, 2007)[1].

هناك انتقاد آخر لحجة الاستحالة النفسية لستراوسن يعتمد على التمييز بين عاطفة مثل الاستياء كنوع type عام وأمثلته المنطوقة token instances[2]*، كوقائع فعلية يُظهر فيها المرء، مثلاً، شعورًا تفاعليًا بغضب أخلاقي تجاه آخر. جادل بول راسل Paul Russell (1992) بأن حجة الاستحالة النفسية لستراوسن تكتسب القوة التي تبدو بها من خلال إسقاط هذا التمييز المهم. فرغم أنه من الصحيح أننا مصممون طبيعيًا للميل إلى العواطف كصنف، إلا أنه لا ينبغي لنا أن نستنتج أنه في أي مناسبة، تكون واقعة من هذه العواطف هي الواقعة التي لا نقدر على قمعها، خاصة فيما يتعلق بمظاهرها السلوكية. والأهم من ذلك، أنه لا ينبغي لنا أن نستنتج أننا غير قادرين على القيام بهذا في السياقات التي يكون لدينا فيها سبب للاعتقاد بأن تصرفنا على هذا النحو غير مبرر. لكن هذا يثير سؤالًا واضحا حول ما إذا كان هناك أسباب وجيهة يمكنها أن تبرر الأمثلة المناسبة لهذه العواطف أو أن تظهر أنها غير مبررة. هنا، قد يقلق المرء من أنه إذا كانت الحتميّة صحيحة، فإن هذه التبريرات غير ممكنة أبدًا. وبالتالي نُقاد إلى مسألة التبرير، والمسائل المتعلقة بالعقلانية المفترضة لهذه العواطف -أو بتعبير أدق عقلانية التصرف بناء على هذه العواطف أو إظهارها بالطرق المناسبة.

6.5.3. تقييم حجة العقلانية العملية لستراوسن

لننظر الآن في حجة العقلانية العملية لستراوسن. عارض العديد من النقاد تفكير ستراوسن هنا. فمثلًا، آ. ج. آير (1980) اقترح أن أحد معايير العقلانية هو العيش فقط وفق الحقيقة، وإذا كانت صحة الحتميّة غير متوافقة مع اعتقادات معينة (فيما يتعلق بما يمكن استحقاقه إذا لم يكن بإمكان أحد أن يتصرف بشكل مغاير)، فعلى معيار واحد واضح، يكون من غير العقلاني أن نقوم بمواقف تفاعلية إذا كان من الممكن لأحد أن يتخذ هذا

(1) للاطلاع على عمل يقاوم هذه الطريقة في انتقاد ستراوسن، انظر سيث شابو Seth Shabo (2012). يقترح شابو، متحدثًا بالتحديد عن عاطفة المحبة، أنه لا يمكن تجزئة عواطف الفرد لكبح بعض المواقف التفاعلية أخلاقيًا (مثل النزوع إلى الاستياء) دون أن يتعارض ذلك مع موقف محبة أيضًا.

(2)* يمكن فهم هذا التمييز الشهير بين النوع والمنطوق من خلال كلمة «شجرة tree»، فعدد حروف كلمة «tree» هو ثلاثة أو أربعة، اعتمادًا على إذا ما كان المقصد هو نوع الحروف أو منطوق الحروف، لأن ما أكتبه هو ثلاثة أنواع من الحروف، الـ «t» و الـ «r» و الـ «e»، لكن ننطق النوع الحرفي «e» مرتين، وبالتالي فعدد حروف الكلمة ثلاثة كنوع، وأربعة كمنطوق (المترجم).

الاختيار. وأمام اعتراضات من هذا النوع قدمت سوزان وولف (1981) دفاعًا ساخرًا عن رأي ستراوسن. إذا اخترنا أن نتخلى عن المواقف التفاعلية في ضوء اكتشاف أننا لسنا أحرارًا، فإن قيامنا بذلك سيكون شيئًا ما يعبر في حد ذاته عن حريتنا كفاعلين عقلانيين، أي نتصرف وفق ما نعتقد أنه واجب علينا. وحينئذ يكون محاولتنا الانسحاب من المواقف التفاعلية لأننا نعتقد أننا لسنا أحرارًا هي نفسها تأكيد على أننا فاعلون أحرار. ومع ذلك، وفقًا لوولف، سيكون هذا دفاعًا أجوف عن عقلانيتنا. ما يعنيه هذا هو أننا لا نستطيع أن نختار باتساق أن نعيش كما لو أننا فاعلون غير أحرار، وبالتالي ليس من العقلاني أن نقوم بهذا. لكن هذا لا يبيّن أننا أحرار في الواقع. وسيظل صحيحًا أن نفكر في أنفسنا كشيء لا نريد أن نكون عليه.

يقوم النزاع السابق في ظل افتراض أن ثمن الازدهار البشري يشير إلى أنه ينبغي علينا، كمسألة عقلانية عملية، أن نواصل تبني الوضع البين-شخصي والنطاق الكامل للمواقف التفاعلية. لكن جادل البعض الآخر بأنه ليس من الواضح على الإطلاق، أنه بالتفكير من حيث المكاسب والخسائر في الحياة الإنسانية سيكون من العقلاني أن نواصل تأييد المواقف التفاعلية -وخاصة تلك المواقف التفاعلية الأخلاقية المتعلقة باللوم والعقاب (مثلًا، Pereboom, 2001, 2014; Smilansky, 2000; G. Strawson, 1986). فمثلًا، يرفض بيريبوم (2001, 2014) ادعاء ستراوسن الأساسي حول العقلانية العملية للاحتفاظ بالمواقف التفاعلية المناسبة. فهذا الاحتفاظ، كما يقترح، قد يكون أسوأ من حيث المكاسب والخسائر في الحياة البشرية. بل من الممكن أن تكون الحياة أفضل بدون هذه المواقف التفاعلية. وبتخلينا عن الميل إلى الغضب الأخلاق والعواطف والنزعات العقابية، لا يزال بوسعنا أن نتبنى علاقات اهتمام ومحبة، ولا يزال بوسعنا أن نجد معنى في الحياة، ولا يزال بوسعنا أن نستمر في التفكير حول ما يجب القيام به في ضوء ما هو أقيم. من المسلّم به أن اختيار وضع موضوعي تام الموضوعية وبارد يجعل من غير العقلاني عمليًا أن ننسحب تمامًا من الوضع الذي نحمّل به المسؤوليّة الأخلاقيّة. لكن لسنا بحاجة للقيام بذلك. فبإمكاننا أن نظل ملتزمين بالوضع البين-شخصي رغم أننا نجد أنه من العقلاني أن نرفض فقط أجزاء ذلك الوضع التي تفترض معاني للحرية والمسؤوليّة الأخلاقيّة تقتضي الاستحقاق الأساسي.

6.5.4. تقييم حجة وجهات النظر المتعددة لستراوسن

إن استناد ستراوسن إلى اعتبارات وجهات النظر المتعددة هو أيضًا عرضة لاعتراضات صعبة. تُقبل حجة من هذا النوع فقط إذا استوفت شرطين، على الأقل. الأول، ألا يمكن أن تتعارض القضايا التي نصل إليها من منظورين مختلفين مع بعضها البعض، بحيث لا نحصل على تناقضات مباشرة؟ الثاني، ألا يمكن أن يوجد سبب من منظور معين يوفر سببًا لتبني المنظور الآخر؟ لكن تبدو العلاقة بين الوضع الموضوعي والوضع البين-شخصي مقدوح فيها من الناحيتين. الأوضح من ذلك، ما يمكن أن يظهر من منظور موضوعي، في ظل افتراض أن الحتميّة صحيحة، هو أنه لا أحد قادر على التصرف بشكل مغاير، لأن التصرف بشكل مغاير ليس ممكنًا بالنظر إلى الماضي والقوانين. لكن من وجهة نظر الوضع البين-شخصي، يبدو أن الفاعلين قادرون على التصرف بشكل مغاير. أليس لدينا تناقض صريح هنا؟ كيف يمكن لحقيقة أن هناك أوضاع متميزة تخفف من هذه المشكلة (راجع. Nelkin, 2000)؟ من المسلّم به، كما هو مذكور أعلاه (القسم 5.1)، أن ستراوسن قد يتمكن من مقاومة الالتزام بشرط القدرة العامة على التصرف بشكل مغاير، لكن حجة أخرى هي التي تكفلت بذلك، وليس بدعم من أي نوع يستند إلى وجهات نظر متعددة.

علاوة على ذلك، قد يقال إن المتطلبات نفسها التي يحددها اللاتوافقيون، ليست متطلبات تجد أسسها في القضايا الصادرة أصلًا من منظور موضوعي. وإنما هي عناصر من الوضع البين-شخصي توفر سببًا لتفكير يتبنى المنظور الموضوعي (مثلًا، Nagel, 1986; Pereboom, 2001, 2014). فعلى سبيل المثال، لأنه في ممارساتنا الأخلاقيّة كون الشخص مكرهًا يؤدي إلى إعذاره بسبب عدم قدرته على التصرف بشكل مغاير، نفكر بعد ذلك فيما إذا كان هناك قضية من هذا النوع يمكن تطبيقها على نطاق أوسع. أو، لأننا نعتقد أن امتلاك فرد لعقل «شاذ بالكلية»، كي نستخدم تعبير ستراوسن، هو أساس للتبرئة، ننظر بعد ذلك فيما إذا كان هناك مجموعة أعم ولاشخصية من ينابيع حياة المرء العقلية وأفعاله اللاحقة تبطل المسؤوليّة بالمثل. في هاتين الحالتين، الانتقال إلى الوضع الموضوعي متجذر في ممارساتنا البين-شخصية وأسباب الإعذار أو الإعفاء المتخذة من داخلها؛ ويطلق والاس Wallace (1994) على هذا الانتقال «استراتيجية التعميم». وبالتالي، يبدو أن الوضعين لا يمكن عزل كل منهما عن الآخر عزلًا بريئًا بخلاف ما قد توحي به مقاربة ستراوسن.

6.5.5. تقييم تهمة الإفراط في عقلنة الحقائق

يتهم ستراوسن معاصريه بالإفراط في عقلنة الحقائق. وخلال قيامه بذلك وضح التزامه بنسخة من الطبيعانيّة مع رفض الاستناد إلى الميتافيزيقا لحل مشكلة الإرادة الحرّة. والفكرة المركزية التي دافع عنها ستراوسن كأساس لاتهامه هي أن ممارساتنا ككل لا تتطلب تبريرًا خارجيًا ومن الخارج، والنوع المشروع الوحيد للتبرير هو النوع الداخلي للممارسات نفسها. وفيما يتعلق بمعنى مفاهيم مثل المسؤوليّة، والاستحقاق، والشعور بالذنب، فإن ستراوسن يؤكد على أن هذه المفاهيم تكتسب معناها بفضل «شبكة معقدة» من المواقف attitudes والمشاعر التي تشكل الحياة الأخلاقيّة (78)، وهذه «البنية» أو «الإطار» ليست سوى حقيقة إنسانية طبيعية. وبالتالي، يزعم ستراوسن أننا لسنا بحاجة إلى تبرير خارجي لـ «الاستعداد لقبول إيذاء مرتكب الخطأ» بتعبيره (77). فممارساتنا نفسها تجعلنا نتصرف على هذا النحو، وليس هذا سوى جزء من طبيعتنا.

تبدو هذه الادعاءات لستراوسن الأقل قابلية للدفاع عنها، ولأسباب مماثلة لتلك الواردة في القسم 5.4. إن المخاوف المتعلقة بما إذا كان الشخص يستحق حقًا اللوم أو العقوبة هي نفسها جزء من النظام الذي يزعم ستراوسن أن يجب علينا قبوله كحقيقة طبيعية (Strawson, 1986). لكن أصل المطلب إجمالًا هو أن التبرير الخارجي مستمد من عنصر داخلي في مخططنا المفاهيمي يبدو جوهريًا لفهمنا للمسؤوليّة الأخلاقيّة. لأنه كما يجادل جوناثان بينيت (1980: 24-5)، فإن عنصر الاستحقاق المتموضع في مفهومنا للمسؤوليّة الأخلاقيّة يبدو حقًا أنه يفترض مسبقًا مجموعة من المتطلبات الميتافيزيقيّة -يطلق عليها بينيت اسبينوزية- غير متوافقة مع الأطروحة الطبيعانيّة لستراوسن.

علاوة على ذلك، هناك نقطة أعم تختص بطبيعانيّة ستراوسن هنا فيما يتعلق بمجموعة أوسع من المسائل الفلسفية. إن ممارساتنا للمسؤوليّة الأخلاقيّة، بقدر ما أنها تنطوي على إيذاء للآخرين، هي أنواع من الممارسات التي يبدو أننا يجب أن نكون قادرين على تبريرها. وبدلًا من معاملتها باعتبارها حقائق طبيعية، خام -بعيدًا عن الميتافيزيقا- فإن الأكثر إقناعًا أن يكون لدينا تقرير معياري ما لتسويغ أو لتبرير إيذاء الآخرين بهذه الطرق المميزة (لا سيما اللوم والعقاب). وهكذا، يتبنى، مثلًا، سكانلون Scanlon (1988, 1998,

2008) ووالاس (1994) الكثير من مقاربة ستراوسن في التنظير حول طبيعة المسؤوليّة الأخلاقيّة. لكن عندما يتعلق الأمر بتقديم تقرير عن أساس معياري لمارساتنا، يتركان مقاربة ستراوسن. كلاهما، بطرق مختلفة، يحاول تبرير ممارساتنا للمسؤوليّة الأخلاقيّة، بقدر ما يمكن تبريرها في نظرهم، من خلال الاستناد إلى مجموعة أوسع من الاعتبارات المعيارية. جادل سكانلون (1988, 1998) بالاستناد إلى موارد تعاقدية contractualist بأن ممارساتنا للمسؤوليّة (في صورة منقحة على نحو مناسب) يمكن أن تبرّر. أما والاس (1994) فقد استند إلى اعتبارات العدالة.

6.6. نظرة على توافقيّة ستراوسن

من المفيد اختتام هذا الفصل بمقارنة إسهام ستراوسن في جدل الإرادة الحرّة مع الإسهامين الآخرين المبحوثين في الفصول السابقة. تذكر ختامنا للنزاع بين التوافقيين الكلاسيكيين واللاتوافقيين الكلاسيكيين في الفصل الثالث، أوضحنا أن المشهد الفلسفي المتعلق بموضوع الإرادة الحرّة قد تغير جذريًا في فترة الستينيات بسبب تأثير ثلاثة إسهامات مدهشة. كان تأثير الإسهام الأول، الذي درسناه في الفصل الرابع، بحجة واضحة بشكل خاص لعدم توافق حرية التفاوت والحتميّة. هذه الحجة، حجة النتيجة، تبقى موضوعًا رئيسًا ونقطة انطلاق عند العديد من الفلاسفة المعاصرين الذين يكتبون في الإرادة الحرّة. ويعتبرها الكثيرون (ربما هم على خطأ في ذلك، وربما لا) على أنها مؤيدة بقوة للتشخيص اللاتوافقي للعلاقة بين الحتميّة وحرية التفاوت. أما المساهمة الثانية المؤثرة بنفس القدر، التي فحصناها في الفصل الخامس، فتتعلق باحتجاج هاري فرانكفوت بأن حرية التفاوت ليست ضرورية للمسؤوليّة الأخلاقيّة. إذا كانت حجة فرانكفورت صحيحة، فإن نوع الحرية الأقوى اللازم للمسؤوليّة الأخلاقيّة يجب توضيحه بحرّية المصدر -نوع الحرية الذي لا يتطلب القدرة على التصرف بشكل مغاير (حرية التفاوت).

نلاحظ أمرين حول هذين الإسهامين. الأول، كلّ منهما مركّز بشدة بمعنى أنه يمكن فهمه من حيث النزاع المتعلق ببعض القضايا المحددة التي لها تأثير فوري على تقييم مشكلة الإرادة الحرّة (أو مشكلة من المشاكل المتعلقة بالإرادة الحرّة). هذه القضايا هي، على الترتيب، أن القدرة على

التصرف بشكل مغاير غير متوافقة مع الحتميّة (قيّمنا هذه القضية في الفصل الرابع)، وأن القدرة على التصرف بشكل مغاير تتطلبها المسؤوليّة الأخلاقيّة (قيّمنا هذه القضية في الفصل الخامس). يسمح كل نزاع من هذه النزاعات، لكونه مركزًا بحدّة، بتطبيق الأدوات المعروفة للفلسفة التحليلية، ولكل نزاع تضمنات واضحة، توضح بالضبط ما هو المعني تحديدًا. الثاني، بين هذين الإسهامين علاقة مثيرة للاهتمام أيضًا. تحديدًا، تتحدى حجة فرانكفورت بشكل مباشر أهمية حجة النتيجة -على الأقل بقدر ما تتعلق بالمسؤوليّة الأخلاقيّة. علاوة على ذلك، فإن صحة حجة النتيجة تجعل نجاح التوافقيّة يعتمد على صحة حجة فرانكفورت (أو، بشكل أعم، على قابلية المفهوم المصدري عن المسؤوليّة الأخلاقيّة للتبرير). باختصار، من حيث التعلق الديالكتيكي، هناك بين هاتين الأطروحتين علاقة إحياء متبادل وثيقة ومثيرة للاهتمام، كما قد يتضح ذلك بسهولة من خلال التفكير في حجة التفاوت الأساسية لصالح اللاتوافقيّة (كما هو مبين في القسم 3.3):

1 - إذا تصرف شخص بإرادته الحرّة، فبإمكانه أن يتصرف بشكل مغاير.

2 - إذا كانت الحتميّة صحيحة، فليس بإمكان أحد أن يتصرف بشكل مغاير لتصرفه الفعلي.

3 - ولذلك، إذا كانت الحتميّة صحيحة، فليس هناك أحد يتصرف بإرادته الحرّة.

تقدم حجة النتيجة دعمًا للمقدمة 2، في حين أنه يمكن استخدام حجة فرانكفورت لمهاجمة المقدمة 1 (طالما تُفهم الإرادة الحرّة بالمعنى الأقوى للتحكم المطلوب للمسؤوليّة الأخلاقيّة).

في ضوء الملاحظات السابقة، فإن إسهام ستراوسن، رغم تأثيره الذي لا يقل أهمية (ويمكن القول إنّه أكثر أهمية)، يتناقض تمامًا مع الإسهامين الآخرين المبحوثين حتى الآن. كيف ذلك؟ لا يمكن فهم قوة مقالة ستراوسن «الحرية والاستياء» باعتبارها خط محدد من الحجاج لصالح أو ضد أي اقتراح منفرد متعلق بالإرادة الحرّة أو المسؤوليّة الأخلاقيّة. علاوة على ذلك، لا يتضح على الإطلاق، أو ليس من السهل توضيح، كيف يؤثر موقف ستراوسن الإجمالي على أي نقطة أخرى متعلقة بحرّية الإرادة -مثل أطروحة أن القدرة على التصرف بشكل مغاير غير متوافقة مع الحتميّة، أو أطروحة

أن الإرادة الحرّة والمسؤوليّة الأخلاقيّة يتطلبان القدرة على التصرف بشكل مغاير. وإنما يجادل ستراوسن لصالح التوافقيّة، في هذا المقال الممتاز، باستخدام رؤية واسعة لمجمل النقاش بين التوافقيين واللاتوافقيين. وقد فعل ذلك من خلال تطوير طريقة جديدة (في ذلك الوقت) للتنظير حول طبيعة المسؤوليّة الأخلاقيّة ذاتها. ورغم أن مقالة «الحرية والاستياء» تحتوي على الأقل على ثلاث حجج محددة وواضحة للتوافقيّة، وحجتين أُخريَين أيضًا يبدو أنهما مقترحتين، إلا أن هذه الحجج تكتسب قوتها إلى حد كبير من الكيفية التي تتدفق بها من نظرية في المسؤوليّة تنعش طريقة ستراوسن الكلية في إعادة التفكير في جدل الإرادة الحرّة. وهكذا، على العكس إلى حد كبير من الإسهامين اللذين بحثناهما، يقدم ستراوسن تقييمًا «ذا تصور أوسع» لجدل الإرادة الحرّة يهدف إلى إعادة توجيه الطريقة التي يفكر بها المنظرون حول الجدل ذاته -حول ما هو المهم وما هي المعايير التي يجب استخدامها لتقييم الأطروحات والحجج المتنافسة.

اقتراحات لمزيد من القراءة

يمكن أن تجد مواجهة مثيرة للاهتمام بشكل خاص في المجموعة المشورة على شرف ستراوسن من تحرير زاك فان ستراتين Zak van Straaten، حيث يقدم فيها اثنان من معاصري ستراوسن المقدرين له بشكل كبير، جوناثان بينيت وآ. ج. آير، أوراقًا نقدية لمقالة «الحرية والاستياء» ثم يرد ستراوسن:

Ayer, A.J. 1980. "Free-Will and Rationality." In Zak van Straaten, ed., *Philosophical Subjects: Essays Presented to P.F. Strawson*. Oxford: Clarendon Press: 1-13 .

Bennett, Jonathan. 1980. "Accountability." In Zak van Straaten, ed., *Philosophical Subjects: Essays Presented to P.F. Strawson*. Oxford: Clarendon Press: 14-47 .

Strawson, P.F. 1980. "Reply to Ayer and Bennett." In Zak van Straaten, ed., *Philosophical Subjects: Essays Presented to P.F. Strawson*. Oxford: Clarendon Press: 260-6 .

هناك أوراق أخرى مهمة تناقش مقالة ستراوسن «الحرية والاستياء»، منها:

Russell, Paul. 1992. "Strawson's Way of Naturalizing Responsibility." *Ethics* 102: 287-302.

Shabo, Seth. 2012. "Where Love and Resentment Meet: Strawson's Interpersonal Defense of Compatibilism." *Philosophical Review* 121: 95-124.

Shoemaker, David. 2007. "Moral Address, Moral Responsibility, and the Boundaries of Moral Community." *Ethics* 118: 70–108.

Sommers, Tamler. 2007. "The Objective Attitude." *Philosophical Quarterly* 57: 321- 41.

Vargas, Manuel. 2004. "Responsibility and the Aims of Theory: Strawson and Revisionism." *Pacific Philosophical Quarterly* 85: 218-41 .

Watson, Gary. 2014. "Peter Strawson on Responsibility and Sociality." In David Shoemaker and Neal A. Tognazzini, eds., *Oxford Studies in Agency and Responsibility, vol.* 2: *"Freedom and Resentment" at* 50. Oxford: Oxford University Press: 15-32.

Watson, Gary. 1987. "Responsibility and the Limits of Evil: Variations on a Strawsonian Theme." In Ferdinand Schoeman, ed., *Responsibility, Character, and the Emotions: New Essays in Moral Psychology.* Cambridge: Cambridge University Press: 256 -86.

Wolf, Susan. 1981. "The Importance of Free Will." *Mind* 90: 386-405 .

وهنا ثلاثة كتب تحتوي على معالجات ستراوسنية من جوانب مهمة وتعتمد بقوة على الأفكار الموجودة في «الحرية والاستياء» حتى لو كانت هذه الكتب تبتعد إلى حد كبير عن رأي ستراوسن:

McKenna, Michael. 2012. *Conversation and Responsibility*. New York: Oxford University Press.

Russell, Paul. 1995. *Freedom and Moral Sentiment*. New York: Oxford University Press.

Wallace, R. Jay. 1994. *Responsibility and the Moral Sentiments*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

وهنا مجموعتان من المقالات المكرسة لـ «الحرية والاستياء»:

McKenna, Michael, and Paul Russell, eds., 2008. *Free Will and Reactive Attitudes: Perspectives on P.F. Strawson's "Freedom and Resentment."* Aldershot: Ashgate Press.

Shoemaker, David, and Neal A. Tognazzini, eds., 2014, *Oxford Studies in Agency and Responsibility*, 2: "*Freedom and Resentment*" *at* 50. Oxford: Oxford University Press.

7 ثلاث حجج للّاتوافقيّة المصدريّة

يمثل هذا الفصل نقطة تحول. في النصف الأول من هذا الكتاب قدمنا جدل الإرادة الحرّة ثم نظرنا في تاريخه الحديث. كان الفصل الأول مخصصًا لتوضيح المفاهيم الرئيسة والمصطلحات ذات الصلة. وقدم الفصل الثاني مشكلة الإرادة الحرّة، وصياغتها كمجموعة من المشاكل المترابطة. وركز الفصل الثالث على الآراء التوافقيّة الكلاسيكية واللاتوافقيّة الكلاسيكية في تاريخ الفلسفة، خاصة خلال باكر القرن العشرين. ثم في الفصول الثلاثة التالية، فحصنا الإسهامات الثلاثة الأكثر تأثيرًا التي شكلت المشهد المعاصر، وكلها ظهرت في الستينيات. لقد مهدت هذه الإسهامات الثلاثة ككل الطريق للنقاشات الحالية حول الإرادة الحرّة والمسؤوليّة الأخلاقيّة. والآن نحن مهيئون للنظر في جدل الإرادة الحرّة في صورته الأحدث.

لإحداث هذا التحول، من المفيد النظر في الأعباء الديالكتيكية المنبثقة التي يتحملها التوافقيون واللاتوافقيون، خاصة في ضوء تأثيرين من تلك التأثيرات الثلاثة التاريخية الحديثة: حجة النتيجة وحجة فرانكفورت ضد مطلب الإمكانيات البديلة فيما يتعلق بالمسؤوليّة الأخلاقيّة. وبهذا سوف نكتشف أهمية حجج اللاتوافقيّة التي لا تعتمد على المسائل المتعلقة بحرّية التصرف بشكل مغاير.

7.1 ظهور نظريات مصدريّة

لذا، كيف ينبغي أن نفهم الأعباء الديالكتيكية التي على المتنافسين الحاليين في جدل الإرادة الحرّة؟ تذكر التمييز، المقدَّم في الفصل الثاني (القسم 2.3)، الذي بين حرية التفاوت وحرية المصدر. تتميز حرية التفاوت بقدرة على التصرف بشكل مغاير وتُفهم من خلال نموذج حديقة المسارات المتفرعة للحرية. وفق هذا النموذج، تنطوي حرية الفاعل بالأساس على احتمالات واضحة للتصرف أو الامتناع عن التصرف، مما ينتج مسارات بديلة للمستقبل، ويمارس الفاعل التحكم من خلال تحديد المسار الذي يتحقق. تتميز حرية المصدر بالأساس بكون الفاعل الأصل السببي للفعل وتُفهم من

خلال نموذج المصدر للحرية. وفق هذا النموذج، تتضمن الحرية بالأساس أن يكون للفاعل دور معين في التاريخ السببي للفعل، الدور الذي يؤمّن تحكم الفاعل من خلال كونه الأصل السببي للفعل بطريقة أو بأخرى. كما وضحنا في الفصل الثالث، كان الاهتمام المهيمن على إطار الجدل الكلاسيكي هو توافق حرية التفاوت والحتميّة. وهذا بدوره يمكن أن يُفهم بالجهود المؤيدة أو المعارضة لما سميناه (في القسم 3.3) حجة التفاوت الأساسية للّاتوافقيّة (BLI)، التي سنعيد صياغتها بدرجة صغيرة كما يلي:

1 - إذا تصرف شخص بإرادته الحرّة، فبإمكانه أن يتصرف بشكل مغاير.

2 - إذا كانت الحتميّة صحيحة، فليس بإمكان أحد أن يتصرف بشكل مغاير.

3 - إذن، إذا كانت الحتميّة صحيحة، فليس هناك أحد يتصرف بإرادته الحرّة.

نظرًا للتركيز الكلاسيكي على حرية التفاوت، كان الخلاف حول BLI بمثابة خلاف حول المقدمة الثانية. الآن، كما أوضحنا (في القسم 4.1)، بدا أن التوافقيين الكلاسيكيين واللاتوافقيين الكلاسيكيين كانوا على وشك الوصول إلى طريق مسدود فيما يتعلق بما إذا كانت الحتميّة متوافقة مع قدرة الفاعل على التصرف بشكل مغاير. كان هذا هو السياق الذي أدت فيه حجة النتيجة دورًا محوريًا. وبدا على الأقل أنها تقدم دعمًا جوهريًا للجانب اللاتوافقي. كما ذكرنا في الفصل الرابع، مسألة صحة حجة النتيجة لم تُحسم. لكن من الإنصاف القول إنها تساعد في دعم الفكرة البديهية البسيطة التي مفادها أن الحتميّة تقصي القدرة على التصرف بشكل مغاير (وبالتالي تقصي حرية التفاوت)، كما تقول BLI. وفي حين أن حجة النتيجة تقدم دعمًا للمقدمة الثانية لـ BLI، كما هو موضح في الفصل الخامس، تُستخدم حجة فرانكفورت ضد مبدأ الإمكانيات البديلة (PAP) في التشكيك في المقدمة الأولى لـ BLI[1]. كانت حجة فرانكفورت محور الكثير من الجدل، جزئيًا لأنها أحدثت تحولًا كبيرًا في الاستراتيجيات الأساسية التي تقدمها التوافقيّة واللاتوافقيّة على حد سواء. افترض أنه قد ثبت أن حجة فرانكفورت سليمة. هذا من شأنه أن يظهر أن حرية التفاوت ليست من متطلبات الإرادة الحرّة والمسؤوليّة

(1) من المسلم به أن حجة فرانكفورت مصممة لمهاجمة افتراض أن المسؤوليّة الأخلاقيّة تشترط القدرة على التصرف بشكل مغاير. لكننا نستخدم مصطلح «الإرادة الحرّة» لتحديد المعنى الأقوى للحرية المطلوبة للمسؤوليّة الأخلاقيّة، وتكييف تركيز حجة فرانكفورت على هذا النحو الخفيف لا يضر.

الأخلاقيّة. هذه النتيجة تجعل حجة النتيجة لا علاقة لها بجوهر جدل الإرادة الحرّة - أو على الأقل جدل الإرادة الحرّة المصاغ من حيث الشروط اللازمة للمسؤوليّة الأخلاقيّة[1].

لكن الآن، إذا كانت حجة فرانكفورت تظهر أن حرية التفاوت ليست ضرورية للإرادة الحرّة، وإذا كانت بالتالي تجعل حجة النتيجة لا طائل من ورائها، فإنها بذلك تبرز بصورة خاصة نوعًا آخر من الحرية تتطلبه المسؤوليّة الأخلاقيّة. وهو حرية المصدر. ولنطلق على هؤلاء الفلاسفة القابلين بحجة فرانكفورت، أو بحجة أخرى لها النتيجة نفسها، المنظرين المصدريين. يزعم منظّرو المصدر في تنظيرهم حول الإرادة الحرّة، التي تُفهم كشرط ضروري للمسؤلية الأخلاقيّة، أنه يجب علينا أن نميل فقط إلى نموذج مصدري للحرية ونرفض أي تقرير عن الحرية يتضمن بالأساس حرية التصرف بشكل مغاير. أما منظّري التفاوت، فعلى النقيض من ذلك، فهم يعارضون حجة فرانكفورت والحجج الأخرى التي لها نفس النتيجة. هم ملتزمون بالأطروحة القائلة إن الإرادة الحرّة تتطلب القدرة على التصرف بشكل مغاير.

قد يظن المرء في البداية أن النظريات المصدرية حكر على التوافقيّة، حيث أن فرانكفورت نفسه ومختلف المتّبعين لمبادرته قد استخدموا حجته في تقديم أطروحة توافقيّة أوسع. إلا أن النظريات المصدرية ليست حكرًا على التوافقيين. كل ما صُممت حجة فرانكفورت لتأسيسه هو أن نوعًا معينًا من الحرية ليس مطلوبًا للمسؤوليّة الأخلاقيّة؛ فهي لا تقول شيئًا عن كيفية تقرير النوع المطلوب من الحرية. أيد عدد كبير من اللاتوافقيين حجة فرانكفورت، حيث وافقوا على وجوب الاهتمام بحرّية المصدر في تنظيرنا عن الإرادة الحرّة والمسؤوليّة الأخلاقيّة. واقترحوا أيضًا أن نوع حرية المصدر الذي تتطلبه المسؤوليّة الأخلاقيّة ليس متوافقًا مع الحتميّة. ووفقًا لذلك، ينقسم المنظّرون المصدريون إلى توافقيين مصدريين ولاتوافقيين مصدريين[2]. وهم جميعًا يقبلون حجة فرانكفورت (أو حجة ما تؤدي إلى الاستنتاج

(1) ربما يواصل الفلاسفة بشكل مشروع النزاع حول عدم التوافق الواضح بين حرية التفاوت والحتمية بصرف النظر عن مسألة المسؤوليّة الأخلاقيّة. وهنا لا نريد أن ننكر أن هذا في حد ذاته موضوع مثير يستحق أن يعتبر مشكلة حقيقية من مشاكل الإرادة الحرّة. لكنه يظل مشكلة متميزة عن المشكلة الحية فيما يتعلق بشروط المسؤوليّة الأخلاقيّة.

(2) يندرج في التوافقيين المصدريين هاري فرانكفورت (1971) وجون مارتن فيشر (1994) وجون مارتن فيشر ومارك رافيزا (1998) واشتياق حاجي Ishtiyaque Haji (1998)، ومايكل ماكينا (2013) وكارولينا سارتوريو (2016). ويندرج في اللاتوافقيين المصدريين ديفيد هانت (2000, 2005) وديرك بيريبوم (2000, 2001, 2014)، وسيث شابو (2010a, 2011)، واليونور ستامب (1990, 1996).

نفسه) وبالتالي يعتبرون حجة النتيجة والأشكال المختلفة المماثلة لها خارجة عن الموضوع. في المقابل، ينقسم منظّري التفاوت المعاصرين إلى توافقيين تفاوتيين ولاتوافقيين تفاوتيين[1]. وهم يتفقون على أن يأخذوا على محمل الجد مركزية حجة النتيجة، أو أي حجة مماثلة، على أنها محور جدالهم. ولتعقيد الأمور أكثر قليلًا، يميز سيث شابو (2010a) تمييزًا مفيدًا بين نوعين من لاتوافقيّة المصدر: (1) وجهة النظر التوفيقية التي دافع عنها كين (1996)، وبالنسبة إليه الإمكانيات البديلة المتينة شرط للمسؤوليّة الأخلاقيّة، لأن -لكن فقط لأن- هذه الإمكانيات شرط للمصدرية النهائية ultimate. (2) وجهة النظر المتصلبة، التي يقول بها معظم اللاتوافقيين المصدريين الآخرين، وفقًا لها لا تكون الإمكانيات البديلة المتينة شرطًا للمصدرية النهائية. وإنما الإمكانيات البديلة الوحيدة المطلوبة هي تلك المترتبة على زيف الحتميّة (Della Rocca, 1998; Pereboom, 2001).

في ضوء «إعادة التقسيم» الديالكتيكي السابق الذي أحدثته حجة فرانكفورت، يمكننا الآن أن نبدأ في تقدير كيف تغيرت الأعباء الديالكتيكية المنبثقة حديثًا. يظل منظرو التفاوت مائلين إلى حجة النتيجة. ونتيجة لذلك، ظلت هذه الحجة ذات تأثير كبير على الفلاسفة الذين يقدمون حاليًا نسخة لنظرية تفاوت عن الحرية -سواء كانوا لاتوافقيين أو توافقيين. وعلى هذا المنظور، يجب أن يتحمل اللاتوافقيون عبء الدفاع عن شكل مختلف لهذه الحجة، أو حجة مماثلة مناسبة تبشر بأداء أفضل. وأن يتحمل التوافقيون عبء رفضها. لكن ماذا عن الأعباء الديالكتيكية التي على منظري المصدر من مختلف الأنواع؟ من ناحية، يتمتع التوافقيون المصدريون بميزة ديالكتيكية على التوافقيين التفاوتيين: ليس عليهم أن يتحملوا عبء تفسير حرية التصرف بشكل مغاير مع افتراض أن الحتميّة صحيحة. لكن، ما زال عليهم أن يقدموا تقريرًا إيجابيًا عن حرية المصدر تتوافق كل عناصره مع الحتميّة.

وعلى وجهة النظر المصدرية، يحتاج اللاتوافقيون أن يبينوا لم يجب علينا أن نعتقد أن الحتميّة تقصي نوعًا ذا صلة من حرية المصدر. في ضوء الأعباء التي على اللاتوافقيين المصدريين، هم أقرب إلى تأييد ما أطلقنا عليه سابقًا (القسم

(1) يندرج في التوافقيين التفاوتيين برنارد بروفسكي Bernard Berofsky (1987, 2012) وجوزيف كامبل (1997, 2007) ودانيال دينيت (1984, 2003)، ومايكل فارا Michael Fara (1998)، وإدوارد نامياس Edward Nahmias (2011)، ودانا نيلكين (2008, 2011)، وكادري فايفلين (2004, 2013). ويندرج في اللاتوافقيين التفاوتيين راندولف كلارك (1993, 2003)، وكارل جينيت (1966, 1990)، وروبرت كين (1985, 1996)، وبيتر فان إنواجن (1983) وتيموثي أوكنور Timothy O'Connor (2000)، وديفيد ويدركر (1995, 2003).

3.3) حجة المصدر الأساسية للاتوافقيّة (BSI):

1 - يتصرف الشخص بإرادته الحرّة إذا فقط كان هو مصدر تصرفه النهائي.

2 - إذا كانت الحتميّة صحيحة، فلا أحد يكون المصدر النهائي لأفعاله.

3- إذن، إذا كانت الحتميّة صحيحة، فلا أحد يتصرف بإرادته الحرّة.

كما هو حال حجة التفاوت الأساسية، يقابل BSI أيضًا بمقاومة من التوافقيين. في النهاية، سيختلف التوافقيون فيما يعد مصدرًا مناسبًا لفاعلية المرء. وبالتالي، مثلما أن حجة كحجة النتيجة استُخدمت كمورد لدعم BLI، يحتاج اللاتوافقيون المصدريون إلى موارد حجاجية لدعم BSI. والجزء المتبقي من هذا الفصل مخصص للنظر في ثلاث حجج منفصلة للاتوافقيّة المصدر.

الحجة الأولى التي سنبحثها هي حجة النهائيّة Ultimacy لصالح اللاتوافقيّة، التي تهدف إلى تأسيس شرط للأفعال الحرّة والمسؤولة أخلاقيًا أن تتولد في النهاية ultimately من ممارسات فاعلية المرء وليس من ظروف سببية خارجة عنه. الحجة الثانية، الحجة المباشرة للّاتوافقيّة، مصممة لإظهار أنه في ظل افتراض الحتميّة، تنتقل عدم مسؤوليّة المرء عن الماضي البعيد وقوانين الطبيعية إلى عدم مسؤوليته عما يفعل. الحجة الثالثة لصالح اللاتوافقيّة هي حجة التلاعب، وتزعم أن الحتميّة السببيّة لا تختلف من أي وجه ذي صلة عن أي شكل من أشكال التلاعب يقوض بوضوح حرية المرء ومسؤوليته الأخلاقيّة.

7.2. حجة النهائية للّاتوافقيّة

في هذا القسم، سننظر في طريقتين لصياغة حجة النهائية. في كلتا الطريقتين، لا تصاغ الحجة في أكثر الأحيان بمفهوم الإرادة الحرّة وإنما بمفهوم المسؤوليّة الأخلاقيّة. من الطبيعي أن نفهم قوة الحجة من حيث المشاكل المتعلقة بشرط (شروط) الحرية فيما يتعلق بالمسؤوليّة الأخلاقيّة. وفقًا لذلك، سنتحرر في التفسير إلى حد ما هنا بطرح نسخ من الحجة من حيث الحرية المطلوبة للمسؤوليّة الأخلاقيّة.

سوف نبدأ بصياغة معنى النهائية حسب المدافع اللاتوافقي عن حجة النهائية. لاحظ أن هناك تصورات شعبية مألوفة نسبيًا لماهية أن يكون الشخص بادئًا لمسار الفعل ومشكّلا لنفسه. وقد تُستخدم هذه المفاهيم لتطوير وصف للمصدرية النهائية. غالبًا ما نتطلع إلى تحديد شخص دون غيره باعتباره الشخص البادئ لمسار فعل ما أو لحدث ما. يعبر سؤال «من صاحب هذه الفكرة؟» كثيرًا عن اهتمامنا هنا. وهناك أيضًا تعبير مألوف عن كون شخص ما «عصاميًا»، ربما باعتباره «حَكّ جلده بظفره» كما يقول المثل. هذه التصورات الشعبية ليست في حد ذاتها المفاهيم اللاتوافقيّة بوضوح. فلا يزال بإمكان المرء أن يرى كيف أن هذه التصورات تحتوي على معنى ما لكون الشخص المصدر النهائي في مقابل مسارات الفعل أو طرق اكتساب الشخصية الخارجة عن تحكم الفاعل بمعنى لا خلاف عليه. ولنطلق على هذا التصور الشعبي للنهائية. هذا المفهوم لا يحقق ما يسعى إليه اللاتوافقي في حجة النهائية.

للوصول إلى تحديد دقيق لما يسعى إليه اللاتوافقي، فكر في ما يمكن أن يتضمن بشكل معقول في قيام الفاعل بفعل حرّ. إن الفاعلين لا يمارسون تحكما إراديًا في توليد كل حالاتهم وعملياتهم التحفيزية والأخرى المولدة للفعل. فاشتراط قدرتهم على ممارسة هذا التحكم في كل المكونات الداخلية السابقة سببيًا للفعل هو اشتراط متشدد للحرية والمسؤوليّة. ووفقًا لذلك، الفهم المعقول لنهائية الأفعال الحرّة، لا يمكن أن يكون أن كل شرط يؤدي إلى فعل حرّ هو الفاعل هو المبدئ النهائي له، وإنما الفهم المعقول هو أن الفاعل يقدم إراديًا شرطًا ضروريًا حقيقيًا لهذا الفعل.

بأخذ هذه الاعتبارات في الحسبان، انظر الاقتراح التالي لصياغة لاتوافقيّة للنهائية (McKenna, 2008d: 192):

U: يكون الفاعل المصدر النهائي لفعله فقط إذا ساهم الفاعل إراديًا بشرط ضروري حقيقي، C، لهذا الفعل بحيث لا تتحقق الشروط الكافية لِوقوع الفعل باستقلال عن هذه فاعلية الفاعل.

هل ينجح هذا الاقتراح؟ لا ينجح إذا كانت أمثلة فرانكفورت تتسق مع كون الفاعل المصدر النهائي لفعله، كما يرى اللاتوافقيون المصدريون عادة. فكّر في أي مثال فرانكفورتي يضمن فيه جهاز عالم الأعصاب أن الفاعل سوف يقوم بفعل ما إذا لم يقم هذا الفاعل بهذا الفعل من تلقاء نفسه.

طالما كان هناك مثال ناجح يكون فيه مثل هذا العامل المستقل عن إسهام الفاعل C الضامن لأنه سيؤدي نفس الفعل، فإن شرطًا مثل U يفشل كوسيلة لتحديد النهائية[1]. ما يجب إضافته هو أن أي شرط كاف لوقوع الفعل يتحقق بشكل مستقل عن فاعلية الفاعل ليس أيضًا شرطًا كافيًا للإسهام الفعلي C. ومن ثم هنا اقتراح قد يتجنب هذه المشكلة:

U2: يكون الفاعل المصدر النهائي لفعله فقط إذا ساهم الفاعل إراديًا بشرط ضروري حقيقي، C، في الشروط التي تؤدي في الواقع إلى فعله، وألا يكون هناك شروط كافية لإسهامه الفعلي C تتحقق بشكل مستقل عن فاعليته.

وسوف نعامل U2 كطريقة مرضية لتحديد شرط النهائية اللاتوافقي على الفعل الحر مباشرة[2].

ننتقل الآن إلى طريقة أولى لصياغة حجة النهائية[3]. افترض أن الشخص يتصرف كما يتصرف عندما يكون حرًّا (على ما يُزعم) بسبب حالته العقلية في ذلك الوقت. قد يتصرف بعاطفة، أو بغضب، أو بتعقل هادئ، لكن في كل الأحوال، فاعليته متورطة بحكم سمات تدبره العقلي. عندما يكون متحكمًا، تصدر حياته العقلية أفعاله بلا انحراف. ولتبسيط الأمور (وليس لأي سبب آخر)، افترض أننا نفكر في العلل وفق النموذج الهيومي الكلاسيكي باعتبارها أزواج اعتقاد-رغبة. إذا كانت الفاعلة، آن Ann، تعمل على سرقة رغيف خبز، هناك مزيج من الاعتقاد والرغبة يمثل علة تصرفها هذا، ويمكننا اختصار هذه العلة بـ BD. إذا كانت آن مسؤولة أخلاقيًا عن سرقة الخبز، وإذا تصرفت هذا التصرف بحرّية، فيبدو أن كلًا من مسؤوليتها وحريتها يرجعان إلى due to العلة التي لديها، BD، أي يرجعان إلى طريقتها العقلية. لكن إذا لم تكن مسؤولة أخلاقيًا على الأقل عن بعض الجوانب الحاسمة لطريقتها العقلية في الوقت الذي تتصرف فيه، فإنها ليست مسؤولة أخلاقيًا عن فعلها، لأن فعلها يرجع إلى طريقتها العقلية. ما المطلوب لتكون مسؤولة أخلاقيًا عن BD؟ حسنًا، يجب أن تكون مسؤولة عن اكتسابها الحر لـ BD، ولذا فطريقتها العقلية

(1) شكرا لكارولينا سارتوريو على توضيح ذلك. يرغب البعض في المراوغة هنا باقتراح حول الشروط الضرورية لهوية الفعل، مؤكدين أنه لا يمكن لأي فعل ينتج عن الشروط المضمونة فرانكفورتيا أن يطابق عدديا numerically الفعل الذي يكون نتاجا لممارسة بلا إعاقة لفاعل حر لفاعليته. قد تكون هذه استراتيجية حجاجية بديلة قابلة للتطبيق، لكننا نقدم اقتراحا أبسط وألطف يتجنب هذه التعقيدات.

(2) لاقتراح مماثل انظر سارتوريو (2016).

(3) في هذه الفقرة والفقرات الثلاث التالية، نستمد بشكل كبير من ماكينا (2008d: 189-91)

في اكتساب BD يجب أن تكون نتاجًا لشيء ما فعلته بحرّية ومن أجله تكون مسؤولة أخلاقيًا. لكن حينئذ يجب أن يكون هناك زوج اعتقاد-رغبة آخر، BD' الذي يؤدي بغير انحراف إلى اكتساب الفاعلة لـ BD، ولكي تكون مسؤولة أخلاقيًا عن BD، يجب أن تكون مسؤولة أخلاقيًا عن BD'. وهكذا، إلى ما لا نهاية.

يتبين أنه، في هذه النسخة من حجة النهائية، يكون الشخص مسؤولًا أخلاقيًا عن فعله إذا اختاره بحرّية وتسبب فيه بنفسه. لكن على ذلك هذه الفاعلية المسؤولة أخلاقيًا مستحيلة. تأمّل نسخة جالين ستراوسن لهذه الحجة (1994: 5):

1 - لا يمكن لشيء أن يكون سبب نفسه.

2 - كي يكون المرء مسؤولًا أخلاقيًا حقًا عن أفعاله يجب أن يكون سبب نفسه، على الأقل من بعض الجوانب العقلية الحاسمة.

3 - إذن، لا شيء يمكن حقًا أن يكون مسؤولًا أخلاقيًا.

كما هو موضح أعلاه، كي نبقى مركزين على موضوع الحرية، سنصوغ هذه الحجج صراحة بمفهوم الحرية. لذلك، انظر هذا التعديل الطفيف على حجة ستراوسن:

1*- لا يمكن لشيء أن يكون سبب نفسه.

2*- كي يكون المرء حرًا بالمعنى الأقوى المطلوب ليكون مسؤولًا أخلاقيًا حقًا عن أفعاله يجب أن يكون سبب نفسه، على الأقل من بعض الجوانب العقلية الحاسمة.

3*- إذن، لا شيء يمكن أن يكون حرًا بالمعنى الأقوى المطلوب لمسؤوليّة أخلاقيّة حقيقية.

هذه النسخة من حجة النهائية طموحة جدًا. لاحظ أن الحتميّة لا تؤدي أي دور في الحجة على الإطلاق. وبالتالي، فهي ليست حجة لصالح اللاتوافقيّة بالمعنى التقليدي، لأنها لا تقول إن الحتميّة هي ما يستبعد حريتنا ومسؤوليتنا الاخلاقية. وإنما تقول إن مفهوم المسؤوليّة الأخلاقيّة

نفسه، على الأقل بالمعنى «الحقيقي» المتضمن للاستحقاق الأساسي، غير متماسك. في نواة هذه الحجة مطلب يستحيل ميتافيزيقيا تحقيقه (بالنسبة للكائنات المتناهية). لذلك، دعونا نصف هذه النسخة من حجة النهائية بأنها نسخة استحالية[1]. يمكننا أن نأخذ حجة الاستحالة هذه فيما يتعلق بالحرية والمسؤوليّة لإبراز أطروحة مفادها أن الفاعلية الحرّة والمسؤولة أخلاقيا مستحيلة بسبب مفهوم المسؤوليّة نفسه (أو الحرية)، وليس بسبب أي حقيقة عن الكون (مثل أنه حتمي).

ما درجة إقناع هذه النسخة من حجة النهائية، في رأينا، المقدمة الثانية إشكالية. هي تخفي افتراضًا مهمًا بشكل خاص يريد العديد من المشاركين في جدل الإرادة الحرّة مقاومته، كما أشار راندولف كلارك Randolph Clarke (2005: 13-14)[2]. ما يفترضه ستراوسن[3]* في تأييد المقدمة الثانية لهذه النسخة الاستحالية من حجة النهائية هو:

P: أنت تتصرف بحرّية بالمعنى المطلوب لتكون مسؤولًا أخلاقيا عما تفعله فقط إذا كنت تتصرف بحرّية بالمعنى المطلوب لتكون مسؤولًا أخلاقيا حقًا عن طريقتك العقلية (باعتبارها تؤثر على ما تفعله).

لكن يمكن الطعن في P. افترض، كما في حالة آن أعلاه، أن آن تسرق الخبز بسبب BD. تجسد BD الحالة العقلية التي كانت عليها في الوقت الذي تصرفت فيه. كي تكون آن تسرق الرغيف بحرّية، هل يجب أن تكون، كما تتطلب P، تتصرف بحرّية فيما يتعلق بطريقتها العقلية في امتلاك BD؟ إذا كانت الإجابة بنعم، فلا بد من افتراض حجة، حجة تتجاوز حجة النهائية. قد يزعم المرء أنه حتى إذا لم يكن يؤول إلى آن حالتها العقلية -أي، ما إذا كانت تمتلك BD بحرّية- فإنه يؤول إليها أن تتصرف بناء على BD أم لا. هذا النقد قوي بشكل خاص بالنسبة للّاتوافقيين ذوي الميول الليبرتاريّة الذين يرون أنه في غياب الحتميّة قد يكون الشخص حرًّا ومسؤولًا. وفقًا لهم، قد يكون من المرجح تمامًا أن الشخص في وقت معين، لا يكون لديه تحكم مباشر في حالته العقلية، في اعتقاداته ورغباته، لكن يمكن أن

(1) تذكر أن الاستحالية، كما أوضحنا سابقا (القسم 2.1)، هي أطروحة مفادها أنه ليس من الممكن ميتافيزيقيا لأي فرد أن يكون لديه إرادة حرّة بصرف النظر عما إذا كانت الحتميّة صحيحة أم خاطئة.

(2) انظر أيضًا ميلي (1995: 222).

(3)* لينتبه القارئ إلى أن المقصود هنا هو جالين ستراوسن وليس والده بي. إف. ستراوسن، فالوالد هو التوافقي صاحب التأثير الكبير على جدل الإرادة الحرّة من خلال مفهوم المواقف التفاعلية، الذي كان موضوع الفصل السادس من هذا الكتاب، أما ابنه الأكبر فيقول باستحالة الإرادة الحرّة، سواء كانت الحتميّة صحيحة أو لا (المترجم).

لسميلانسكي، إذا كانت الحتميّة صحيحة، فكل سلوكنا ما هو إلا جزء من «انكشاف المحدّد» (2000: 284). على افتراض الحتميّة، أي شيء يقوم به الشخص هو مجرد نمو لعوامل خارجة في نهاية المطاف عن تحكمه، ذلك أن أصل سلوكه موجود في ينابيع سببية متحققة قبل حتى أن يولد (45). ومن ثم، ليس هناك أحد هو المصدر النهائي لأفعاله إذا كانت الحتميّة صحيحة. لتسهيل النقاش، من المفيد أن يكون أمامنا صياغة لحجة إدواردز-سميلانسكي موضوعة في شكل مقدمة ونتيجة. لذا فكر في هذه النسخة لحجة النهائية (كما عرضها ماكينا McKenna, 2008d: 192):

1 - يتصرف الشخص بحرّية بالمعنى المطلوب للمسؤوليّة الأخلاقيّة الحقيقية فقط إذا كان هو المصدر النهائي لتصرفه.

2 - إذا كانت الحتميّة صحيحة، فلا أحد يكون المصدر النهائي لتصرفاته.

3 - إذن، إذا كانت الحتميّة صحيحة، فلا أحد يتصرف بحرّية بالمعنى المطلوب للمسؤوليّة الأخلاقيّة الحقيقية.

لاحظ أن هذه النسخة من حجة النهائية هي نسخة لاتوافقيّة، وليست كثيرة المطالب مثل النسخة المستحيلة لستراوسن. إنها تترك الأمر مفتوحًا بحيث إذا كانت الحتميّة خاطئة، فقد يكون من الممكن تلبية مطلب النهائية، وهكذا يتصرف الفاعلون بحرّية[1].

هذه النسخة من حجة النهائية إشكالية لأسباب ذات علاقة بكيفية فهمنا لمفهوم النهائية. افترض أننا نفسر هذه الحجة بحيث نفهم وقوع كلمة «النهائية» على امتداد الخطوط المحددة في U2. إذا كان الأمر كذلك، فإن مشكلة الحجة هي أنها تصادر على المطلوب. من الواضح أن U2 لا يمكن تلبيتها إذا كانت الحتميّة صحيحة، ومطلب الحجة المشترط للحرية والمسؤوليّة، كما هو معبر عنه في المقدمة الأولى أعلاه، مجرد تعبير عن صحة اللاتوافقيّة. وبالتالي فاللاتوافقيّة مفترضة كمقدمة في الحجة. ومن الواضح كيف يمكن أن يرد التوافقي. سوف يسلم بالمقدمة الثانية باعتبارها صحيحة بوضوح وينكر المقدمة الأولى.

---

(1) هذه النسخة من الحجة النهائية قريبة جدًا، أو ربما يمكن النظر إليها على أنها متطابقة تطابقًا أساسيًا، مع الحجة اللاتوافقيّة المصدرية الأساسية (BSI).

لسميلانسكي، إذا كانت الحتميّة صحيحة، فكل سلوكنا ما هو إلا جزء من «انكشاف المحدَّد» (2000: 284). على افتراض الحتميّة، أي شيء يقوم به الشخص هو مجرد نمو لعوامل خارجة في نهاية المطاف عن تحكمه، ذلك أن أصل سلوكه موجود في ينابيع سببية متحققة قبل حتى أن يولد (45). ومن ثم، ليس هناك أحد هو المصدر النهائي لأفعاله إذا كانت الحتميّة صحيحة. لتسهيل النقاش، من المفيد أن يكون أمامنا صياغة لحجة إدواردز-سميلانسكي موضوعة في شكل مقدمة ونتيجة. لذا فكر في هذه النسخة لحجة النهائية (كما عرضها ماكينا McKenna, 2008d: 192):

1 - يتصرف الشخص بحرّية بالمعنى المطلوب للمسؤوليّة الأخلاقيّة الحقيقية فقط إذا كان هو المصدر النهائي لتصرفه.

2 - إذا كانت الحتميّة صحيحة، فلا أحد يكون المصدر النهائي لتصرفاته.

3 - إذن، إذا كانت الحتميّة صحيحة، فلا أحد يتصرف بحرّية بالمعنى المطلوب للمسؤوليّة الأخلاقيّة الحقيقية.

لاحظ أن هذه النسخة من حجة النهائية هي نسخة لاتوافقيّة، وليست كثيرة المطالب مثل النسخة المستحيلة لستراوسن. إنها تترك الأمر مفتوحًا بحيث إذا كانت الحتميّة خاطئة، فقد يكون من الممكن تلبية مطلب النهائية، وهكذا يتصرف الفاعلون بحرّية[1].

هذه النسخة من حجة النهائية إشكالية لأسباب ذات علاقة بكيفية فهمنا لمفهوم النهائية. افترض أننا نفسر هذه الحجة بحيث نفهم وقوع كلمة «النهائية» على امتداد الخطوط المحددة في U2. إذا كان الأمر كذلك، فإن مشكلة الحجة هي أنها تصادر على المطلوب. من الواضح أن U2 لا يمكن تلبيتها إذا كانت الحتميّة صحيحة، ومطلب الحجة المشترط للحرية والمسؤوليّة، كما هو معبر عنه في المقدمة الأولى أعلاه، مجرد تعبير عن صحة اللاتوافقيّة. وبالتالي فاللاتوافقيّة مفترضة كمقدمة في الحجة. ومن الواضح كيف يمكن أن يرد التوافقي. سوف يسلم بالمقدمة الثانية باعتبارها صحيحة بوضوح وينكر المقدمة الأولى.

(1) هذه النسخة من الحجة النهائية قريبة جدًا، أو ربما يمكن النظر إليها على أنها متطابقة تطابقًا أساسيًا، مع الحجة اللاتوافقيّة المصدرية الأساسية (BSI).

بدلًا من ذلك، يمكن للمرء أن يفسر مفهوم النهائية على امتداد خطوط التصور الشعبي المذكور أعلاه. وحينئذ يمكن لأي لاتوافقي أن يعامله كمسألة حقيقية تتأسس بحجة فلسفية، مفادها أن الحتميّة غير متوافقة مع كون المرء مصدرًا نهائيا لأفعاله. لكن على هذا التفسير، تكون الحجة عرضة لهجوم من خطين مختلفين. الأول، قد يقاوم التوافقي المقدمة الأولى للحجة ويزعم أن كون المرء سببًا وسيطًا وليس سببًا نهائيًا لفعله يكفي للحرية والمسؤوليّة. فطبيعة السبب الوسيط غنية بما يكفي لتجسيد السمات العديدة للفاعلية المميزة للأشخاص بكونهم كائنات متطورة بالمقارنة بالكائنات الأخرى التي ذات موارد أفقر للفاعلية السببيّة في النظام الطبيعي. الثاني، بدلًا من ذلك، قد يرفض التوافقي المقدمة الثانية للحجة ويحاول أن يقدم تقريرًا عن النهائية متصالحًا مع التوافقيّة. هذا التوافقي قد يسلم، كما تقرر المقدمة الأولى، بأنه لشرط مهم لتصرف المرء بحرّية هو أن يتصرف من موارد فاعليته التي له يد في تشكيلها لنفسه، لكن هذا يتسق مع تاريخ حتمي من النوع الذي لا يحقق إلى حد بعيد شرط مثل U2 [1].

في تقديرنا، ما يوضحه التقييم السابق للنسخة اللاتوافقيّة لحجة النهائية هو أن ما يحتاج إليه اللاتوافقيون لتقديم نسخة مقنعة منها هو دفاع حقيقي لا يصادر على المطلوب عن اقتراح لماهية النهائية يساعد في جعل المقدمة الأولى والثانية للحجة صحيحتين. هذا، على ما يبدو، يتطلب أسلوبًا مختلفًا للحجاج من شأنه أن يسفر عن استنتاج لأطروحة مثل U2. إذا كان الأمر كذلك، فإن مثل هذا الدفاع اللاتوافقي المصدري سوف يعتمد حقًا على هذه الحجة المتميزة. وكما سيتعلم القراء قريبًا، فإنّ أفضل حجة في تقديرنا مرشحة للقيام بهذا هي حجة التلاعب اللاتوافقيّة -التي سنتناولها في القسم 4.

قبل الانتقال إلى الحجة التالية للاتوافقيّة المصدرية، نتوقف مؤقتًا لتوضيح شيء لعله يفيد الكثير من دارسي هذا المادة. من المهم التمييز بين الفلاسفة الذي يلتزمون بأطروحة نهائية، مثل U2، والفلاسفة الذين يلتزمون بنسخة ما من نسخ حجة نهائية. فمثلًا، روبرت كين (1996: 73-8)، هو من الملتزمين بأطروحة نهائية، وكذلك ديرك بيريبوم (2001:4; 2014:4). لكن لا أحد منهما يجادل عن أطروحة من خلال حجة نهائية. وإنما يميل كل منهما في الواقع إلى حجة تلاعبية.

(1) لمحاولة تعزيز الرد التوافقي الأخير على نسخة من نسخ حجة النهائية، انظر ماكينا (2014 :2008d).

7.3. الحجة المباشرة للّاتوافقيّة

ننتقل إلى الحجة المباشرة، التي قدمها بيتر فان إنواجن (1983) لأول مرة. سُميت الحجة المباشرة للّاتوافقيّة بهذا الاسم، كما يوضح فان إنواجن، لأنها تهدف إلى إثبات عدم التوافق بين المسؤوليّة الأخلاقيّة والحتميّة دون اتخاذ طريق غير مباشر بمحاولة إظهار أن شيئًا ما ضروري للمسؤوليّة الأخلاقيّة -مثل حرية التصرف بشكل مغاير- غير متوافق مع الحتميّة (van Inwagen, 1983: 183-4)[1]. على هذا النحو، هي تهدف إلى ضمان عدم توافق المسؤوليّة الأخلاقيّة والحتميّة مباشرة. ومراعاة لمقاصد فان إنواجن، سنتبع مبادرته ونتخلى عن أي اهتمام بشرط الحرية من أجل مسؤوليّة أخلاقيّة في عرض الحجة[2].

تعكس بنية الحجة المباشرة بنية حجة النتيجة، لكن بدلًا من أن تنقل العجز المتعلق بالماضي والقوانين إلى عجز متعلق بنتائج الماضي والقوانين، تنقل عدم المسؤوليّة عن الماضي والقوانين إلى عدم المسؤوليّة عن نتائجها. كخطوة أولى، سوف نستعير صياغة فان إنواجن البليغة لحجة النتيجة (1983: 16، مقتبسة في الفصل الرابع)، معدلين لها بأن نحل محل فكرة عدم المسؤوليّة فكرة عدم إيالة الأمر إلينا. لذلك، انظر في هذا التعبير البليغ بالمثل للحجة المباشرة:

إذا كانت الحتميّة صحيحة، فإن أفعالنا هي نتائج قوانين الطبيعة وأحداث الماضي البعيد. لكن لسنا مسؤولين عما يجري قبل أن نولد، ولا عن قوانين الطبيعة. ولذلك، فإننا لسنا مسؤولين عن نتائج هذه الأشياء (بما في ذلك أفعالنا الحالية).

---

(1) هناك اسم مألوف آخر للحجة هو حجة انتقال عدم للسؤوليّة Transfer of Nonresponsibility Argument.

(2) ومع ذلك، نود أن نذكر هنا أن معقولية الحجة تشير بقوة إلى أنه إذا صمدت الحجة وانتقلت عدم مسؤوليّة المرء عن حقائق الماضي والقوانين إلى عدم مسؤوليته عما يفعل، فهنا يعود ضمنيًا إلى تفويض بعض شروط الحرية أو التحكم بشأن المسؤوليّة الأخلاقيّة. تتسق هذه الملاحظة مع الدافع الرئيسي لفان إنواجن لبناء هذه الحجة، الذي كان بصورة أدق لتجنب المسائل المتعلقة بتوافق الحتميّة وشرط مرشح محدد للمسؤوليّة الأخلاقيّة: القدرة على التصرف بشكل مغاير. وأطلق فان إنواجن حجة متميزة لعدم التوافق المعني من خلال حجة النتيجة (المناقشة في الفصل الرابع). وكان دافعه الرئيسي للحجة المباشرة هو التحايل على أولئك المقتنعين (على خطأ في نظره) بأن حجة فرانكفورت (المناقشة في الفصل الخامس) سليمة وبالتالي القدرة على التصرف بشكل مغاير ليست ضرورية للمسؤوليّة الأخلاقيّة. لن يتأثر أولئك المقتنعين، عند النظر في المسؤوليّة الأخلاقيّة، بحجة النتيجة حتى لو سلموا بأنها صحيحة. ومع ذلك، فكل هذا يتسق مع اعتقاد أنه إذا كانت الحتميّة غير متوافقة مع المسؤوليّة الأخلاقيّة، فهي تقوم على شرط للحرية والتحكم من شروط المسؤوليّة الأخلاقيّة غير شرط القدرة على التصرف بشكل مغاير (الشرط المتنازع عليه).

هذه الصياغة للحجة المباشرة تخفي تعقيدًا كبيرًا ومثيرًا للاهتمام؛ تمامًا مثلما أخفت صياغة فان إنواجن لحجة النتيجة. هنا أيضًا طوّر فان إنواجن وفلاسفة آخرون الحجة بطرق مثيرة للإعجاب، منظمين لهذا التعقيد بتفاصيل رائعة. الآن نستكشف هذه المسائل، لكن ليس بنفس المستوى من التفصيل والتدقيق الذي كنا عليه عند تقييمنا لحجة النتيجة.

للبدء، نحتاج إلى تعبير أكثر تطورًا عن الحجة. تستشهد الحجة المباشرة بنمط استدلالي مقنع مطبّق على قضايا جهوية عن عدم المسؤوليّة (وليس عن الضرورة القوية، كما هو الحال في صياغة فان إنواجن الأدق لحجة النتيجة). يمكن فهم عدم المسؤوليّة بأنها ما لا يكون الشخص مسؤولًا أخلاقيًا عنه ولو جزئيًا. فمثلًا، لا أحد مسؤول أخلاقيًا جزئيًا عن صحة الرياضيات، أو عن حقيقة أن الماء يتكون من الهيدروجين والأكسجين. بديهيًا، يمكن التعبير عن النمط الاستدلالي المستخدم في هذه القضايا الجهوية المتعلقة بعدم المسؤوليّة على النحو التالي:

إذا كان الشخص ليس مسؤولًا أخلاقيًا ولو جزئيًا عن حقائق معينة، وإذا كان غير مسؤول أخلاقيًا ولو جزئيًا عن حقيقة أن هذه الحقائق لها نتيجة معينة، فإن هذا الشخص ليس مسؤولًا أخلاقيًا ولو جزئيًا عن النتيجة أيضًا.

باختصار، تنتقل عدم المسؤوليّة من حقيقة واحدة إلى نتائجها. هنا مثال قدمه فان إنواجن للمساعدة في إظهار الاستناد إلى هذا النمط الاستدلالي، الذي يمكن أن نشير إليه بـ لدغة الأفعى (1983: 187):

إذا لدغت كوبرا جون في عيد ميلاده الثلاثين، ولا أحد مسؤول أخلاقيًا ولو جزئيًا عن هذه الحقيقة، وإذا كانت نتيجة كونه قد لُدغ هي موته، ولا أحد مسؤول أخلاقيًا ولو جزئيًا عن هذه الحقيقة الشرطية المتميزة، إذن لا أحد مسؤول أخلاقيًا ولو جزئيًا عن موت جون.

هذا النمط الاستدلالي العام مطبق على الحتميّة ليسفر عن حجة لاتوافقيّة مصدرية جذابة. تتطلب الحجة افتراض أن الحتميّة صحيحة، وافتراض عدم المسؤوليّة عن الماضي وعدم المسؤوليّة عن قوانين الطبيعة. وعلى هذه الافتراضات، إليك مخطط تبسيطي للحجة:

1 - لا أحد مسؤول أخلاقيًا ولو جزئيًا عن حقائق الماضي البعيد ولا عن قوانين الطبيعة.

2 - لا أحد مسؤول أخلاقيًا ولو جزئيًا عن حقيقة أن حقائق الماضي البعيد مع قوانين الطبيعية يتضمنا أن هناك مستقبل وحيد فريد.

3 - إذن، لا أحد مسؤول أخلاقيًا ولو جزئيًا عن حقائق المستقبل.

وفقًا للحجة المباشرة، إذا كانت الحتميّة صحيحة، فلا أحد مسؤول أخلاقيًا ولو جزئيًا عن ما ينكشف في المستقبل، بما في ذلك تصرفاته. باختصار، الحتميّة غير متوافقة مع المسؤوليّة الأخلاقيّة.

في هذا القسم، سنستخدم الصياغة السابقة وسنمتنع عن نسخة مطورة تمامًا للحجة المباشرة، هي، كما يعبر فان إنواجن (1983: 185)، «متطابقة كتابيًا inscriptionally» مع النسخة المتقدمة من حجة النتيجة (التي عرضناها في القسم 4.4). ومع ذلك، هناك تفصيلتان صوريّتان في الصياغة المتقدمة من المفيد أن نذكرهما هنا. أولًا، يُمثَّل المعامل الجهوي لعدم المسؤوليّة، NR، عندما يُطبق على قضية، p، لفاعل، S، في الزمن t، على النحو التالي: $NR_{s,t}$ (p)، ويمكن فهم ذلك باللغة العادية كالتالي:

P والفاعل S في الزمن t ليسا مسؤولين أخلاقيًا ولو جزئيًا عن حقيقة p.

في السياقات المناسبة، يمكن إسقاط التأشير إلى الفاعل والأزمنة، كما في NRp، ثم يمكن قراءة الصيغة كالتالي:

p وأي شخص ليسوا مسؤولين أخلاقيًا ولو جزئيًا عن حقيقة p.

وبحذف العطف الأول للإيجاز، يمكن أن نختصر الصيغة كالتالي:

لا أحد يكون مسؤولًا أخلاقيًا ولو جزئيًا عن حقيقة p.

ثانيًا، توظف الحجة مبدأ استدلاليًا انغلاقيًا، وهو مناظر لمبدأ الانتقال المستخدم في حجة النتيجة. يشير فان إنواجن إلى هذا المبدأ الانغلاقي بالقاعدة B، لكن كثيرًا ما يشار إليه كمبدأ انتقال عدم المسؤوليّة، أو فقط الانتقال *NR*، وهي طريقة صورية للتعبير عما حددناه أعلاه بأنه تعبير بديهي عن النمط الاستدلالي المناسب. ويمكن صياغته كما يلي:

$$TNR: NRp, NR(p \rightarrow q) \vdash NRq$$

وتُقرأ TNR باللغة العادية كالتالي:

1 - لا أحد مسؤول أخلاقيًا ولو جزئيًا عن حقيقة p.

2 - لا أحد مسؤول أخلاقيًا ولو جزئيًا عن حقيقة أن p تتضمن q.

3 - إذن، لا أحد مسؤول أخلاقيًا ولو جزئيًا عن حقيقة q.

مع وجود هذه الموارد، ننتقل الآن إلى معالجة العديد من الاعتراضات الأكثر إلحاحًا على الحجة المباشرة.

تتمثل الاستراتيجية الأكثر شيوعًا لمقاومة الحجة المباشرة في إظهار أنها باطلة لأن القاعدة الاستدلالية TNR باطلة. للوصول إلى هذه النتيجة، ما يحتاج إليه الناقد هو مثال له هذه الصورة:

$$NRp \ \& \ NR(p \rightarrow q) \ \& \ {\sim}NRq$$

أي، ما هو مطلوب هو حالة يكون فيها الشخص غير مسؤول أخلاقيًا ولو جزئيًا عن p، وغير مسؤول أخلاقيًا ولو جزئيًا عن حقيقة أن p تتضمن q، وإنما مسؤول أخلاقيًا عن q[1]. الآن انظر في المثال التالي الذي طوره مارك رافيزا على النحو المطبّق على المسؤوليّة الأخلاقيّة للفرد عن نتائج أفعاله:

تخيل أن بيتي Betty تزرع متفجراتها في شقوق جبل جليدي وتفجر الحشوة عند T1، مما يسبب انهيار جليدي يسحق حصن العدو عند T3. ومع ذلك، دون علم بيتي وقادتها الضباط، يذوب الجبل الجليدي تدريجيًا، وينزاح، ويتآكل. لو لم تضع بيتي الديناميت في الشقوق، لكان بعض الجليد وبعض الصخور قد تحرر وسحق معسكر قاعدة العدو (Ravizza, 1994: 72-3).

(1) لاحظ أن هذا هو ما أحدثه مكاي وجونسون (1996) في هجومهما على مبدأ الانتقال (المستخدم في حجة النتيجة) بالمثال المعارض الذي قدماه -وهو مثال يتضمن امتناعًا عن رمي عملية معدلية (انظر نقاشنا في القسم 4.5). هذا قد لا يكون واضحًا لأول وهلة، لأن المقصود من مثاليهما كان إظهار أن العجز ليس تكتيليًا. لكن، كما أوضحنا، مبدأ التكتيل بالنسبة للعجز لا يمكن أن يُشتق من مبدأ انتقال حجة النتيجة معطوف على مبدأ منطقي لا شك فيه. وبالتالي فالمثال المضاد لمكاي وجونسون لتكتيل عدم القدرة كان أيضًا مثالًا مضادًا للانتقال، ومن ثم لا يصح أن يثبت الانتقال.

لنطلق على هذا المثال الانهيار الثلجي. يمثل الانهيار الثلجي بالضبط حالة تفي بالمتطلبات التي يحددها مثال مضاد مباشر للانتقال NR:

- بيتي ليست مسؤولة أخلاقيًا عن حالة الجبل الجليدي قبل T3.

- بيتي ليست مسؤولة أخلاقيا عن حقيقة أنه إذا كانت حالة الجبل الجليدي هي الحالة السابقة لـ T3، فإن معسكر قاعدة العدو تتدمر عند T3.

- بيتي مسؤولة أخلاقيًا عن تدمير معسكر قاعدة العدو.

استخدم رافيزا في مؤلفه المشترك مع فيشر (Fischer and Ravizza، 1998: الفصل السادس)، أمثلة مشابهة لهذا المثال لشن هجوم مدعم على الحجة المباشرة. كيف قد يرد المدافع عن الحجة المباشرة؟

لاحظ أمرين عن مثال الانهيار الثلجي. أولًا، هو حالة تتعلق بالمسؤوليّة الأخلاقيّة عن نتائج أفعال شخص، وبالتالي ليس حالة تتعلق بالمسؤوليّة الأخلاقيّة عن الفعل نفسه، مثل مسؤوليّة قرار تدمير العدو. ثانيا، إنه يتضمن حالة «ذات مسارين». هناك مسار يؤدي إلى نتيجة معينة ثم مسار متميز يؤدي إلى النتيجة نفسها. المسار الأول يمكن أن نسلّم له بأنه مسار لا أحد مسؤول عنه أخلاقيا. لكن يسمح المسار الآخر باحتمالية مسار متميز «مانح للمسؤوليّة». يبدو أن كل سمة من هذه سمات الحالة تتيح لمؤيد الحجة المباشرة مجالًا للرد.

فكر أولاً في حقيقة أن المثال يتضمن مسؤوليّة أخلاقيّة عن النتائج. قد يشير المدافع عن الحجة المباشرة إلى أن المسؤوليّة الأخلاقيّة عن النتائج دائمًا مشتقة بطريقة ما من المسؤوليّة الأخلاقيّة عن الفعل (أو الإغفال)، وليس من المستغرب أن مبدأ الانتقال NR الذي لا يقتصر على الأفعال (والإغفالات) يمكن إضعافه بسهولة بأمثلة مثل الانهيار الثلجي (Pereboom, 2001). ومع ذلك، ما يهم هو ما إذا كان عدم مسؤوليّة الفاعل عن الماضي والقوانين، وعدم مسؤوليته عن أنهما يفضيان إلى الفعل الذي يفعله، يؤدي إلى عدم مسؤوليته عن تلك الأفعال ذاتها. حالة مثل الانهيار الثلجي تترك هذا القلق اللاتوافقي المصدري الأساسي دون أي معالجة على الإطلاق.

قد يرد ناقد الحجة المباشرة بإعداد أمثلة تتعلق بالمسؤوليّة عن الأفعال

الأساسية، مثل القرارات، لها نفس البنية ومن ثم تهدد النسخة التي تقصر مبدأ الانتقال NR على الأفعال (مثلًا، Fischer and Ravizza, 1998: 157-8). وموارد القيام بذلك، كما يتضح، مألوفة. انظر في هذا المثال من النوع الفرانكفورتي:

تخيل أن بيتي تفكر في تدمير معسكر قاعدة العدو بحلول T3 وتقرر ذلك. وبلا علم منها، هناك شيطان شرير سوف يجعل بيتي تقرر ذلك إذا كانت بيتي في هذه اللحظة تقرر فعليًا أنها لن تقوم بذلك. وبالفعل، تقرر بيتي ذلك التدمير بمفردها.

هذا المثال له نفس بنية المثال المضاد للنسخة ذات الصلة من الانتقال NR كما هو مطبَّق على الأفعال:

- بيتي ليست مسؤولة أخلاقيًا عن وجود الشيطان ونياته.

- بيتي ليست مسؤولة أخلاقيًا عن حقيقة أنه إذا كان الشيطان موجودًا، فإنها سوف تقرر بحلول T3 أن تدمر معسكر العدو.

- بيتي مسؤولة أخلاقيًا عن قرار تدمير معسكر العدو عند T3.

من الصحيح أن نقّاد حجة فرانكفورت الذي ينازعون في تماسك هذا النمط من الأمثلة لن يقنعهم هذا الرد المضاد. لكن ضع ذلك جانبًا هنا[1]. يبدو أن هذا المثال له البنية الصحيحة لإظهار أن النسخ ذات الصلة لمبدأ الانتقال NR، حتى النسخ المقتصرة على الأفعال الأساسية (والإغفالات)، غير صحيحة.

الآن انظر في حقيقة أن الأمثلة توظف حالات ذات مسارين. قد يعترض مؤيد الحجة المباشرة بأن الأمثلة تختلف من جانب مناسب ديالكتيكيًا عن

(1) هناك نقطة دقيقة تتعلق بالديالكتيك لن نطورها في النص الرئيسي أعلاه لكن هي جديرة بالإشارة. سبب أن بإمكاننا أن نطرح جانبًا الاعتراضات اللاتوافقية بأمان من قبل أولئك الذين لم يقتنعوا بدور الأمثلة فرانكفورتية النمط هو أن هؤلاء النقاد ملزمون بإيجاد حجة مقنعة مثل حجة النتيجة تتعلق بالمسؤولية الأخلاقية. وبالتالي يكونون أقل كلفة في الاعتماد على حجة مثل الحجة المباشرة لتثبيت لاتوافقيتهم. على النقيض من ذلك، فالمحاور الأكثر إثارة للاهتمام هنا، نظرًا لأهمية الحجة المباشرة في الجدل الأوسع، هو اللاتوافقي الذي يجد حجة فرانكفورت مقنعة، وبالتالي يعتقد أن حجة النتيجة خارجة عن الموضوع (فيما يتعلق بالمسؤولية الأخلاقية)، ويسعى إلى نمط حجاجي آخر لاستنتاج لاتوافقي. هذا النوع اللاتوافقي - لاتوافقي المصدر - ليس في وضع يسمح له بالاعتراض على الوسائل المذكورة أعلاه المقاومة للحجة المباشرة بأن يقول إن أمثلة فرانكفورت غير ناجحة.

الطريقة التي تُضمن بها أفعال وامتناعات الفاعل الحرّة على ما يُفترض، إذا كانت الحتميّة صحيحة. طور ماكينا (2001) وإليونور ستامب Eleonore Stump (2000) هذه الطريقة لمقاومة نقد فيشر ورافيزا للحجة المباشرة. وإليك كيف عبر ماكينا عن هذا الاعتراض:

[إذا] كانت الحتميّة صحيحة، فإن الطريقة التي تستلزم بها حقائق الماضي وقوانين الطبيعة وجود مستقبل وحيد فريد لا تشبه الطريقة التي تضمن فيها مجموعة من الشروط الكافية سببيًا وموجودة بشكل مستقل (التآكل، مثلًا) حدثًا لاحقًا يضمنه أيضًا مجموعة متميزة من الشروط الكافية الموجودة بشكل مستقل (أي أفعال بيتي). على افتراض الحتميّة، فإن الحقائق ذات الصلة (الكامنة في النظام الحتمي للأشياء) ليست مستقلة عن علل الفاعل لفعله، بل هذه الحقائق تشكّلها! ولذلك، في عالم حتميّ ينطوي على حالة نموذجية فيما يتعلق بحكم المسؤوليّة الأخلاقيّة، فالحالة تشبه بتناسب حالة ذات مسار واحد، وليس حالة ذات مسارين (McKenna 2001: 45).

هكذا يقدم ماكينا وستامب نسخة مناسبة للانتقال NR لحالات ذات مسار واحد. وهنا تعبير غير صوري عن هذا المبدأ، الذي ينبغي أن يكون كافيًا لأغراضنا الحالية:

إذا كان شخص غير مسؤول عن حقيقة معينة، وإذا كانت هذه الحقيقة تحدد في وقت معين السابق السببي الوحيد لمسار تحقق حقيقة أخرى، وإذا كان الشخص ليس مسؤولًا عن أي جزء من المسار الذي بين الحقيقتين، فإن هذا الشخص ليس مسؤولًا عن الحقيقة الأخرى أيضًا[1].

لنسمي هذا الانتقال NR المعدّل (TNR-R). هل يكفي TNR-R أو بعض أشكاله المختلفة للمساعدة في تقديم نسخة مبررة من الحجة المباشرة؟ أجاب فيشر (2004: 200-1) باقتراح أننا قد نكون قادرين على تحديد مجموعتين من الخصائص أو العمليات حتى لو في مسار سببي واحد، تكون مجموعة منها مانحة للمسؤوليّة حتى إذا كانت الأخرى محل نزاع في أحسن الأحوال (كما سيقول اللاتوافقي). وبالتالي، يمكننا توليد أمثلة مضادة حتى لـ TNR-R. لكن هذه الطريقة في مقاومة الحجة المباشرة تعتمد على مسائل

(1) هذا مطابق تقريبًا لمبدأ الانتقال NR*** الذي اقترحه ماكينا (McKenna, 2008c: 368).

دقيقة تتعلق بكيف أن مجموعة واحدة من الخصائص مانحة للمسؤوليّة قد تتراكب على مجموعة بموجبها يكون الفعل مضمونًا نتيجة لصحة الحتميّة. هل يمكننا حقًا أن نفكر في التمثيل الفعلي للخصائص المانحة للمسؤوليّة (المزعومة) في حالة حتميّة باعتبارها متميزة عن الخصائص التي بموجبها يكون الفعل حتميًا؟ لا يتضح هذا (McKenna, 2008c: 366-7). يبدو أن رد فيشر يعتمد على افتراضات مسبقة خاصة جدًا عند مقارنتها بالاستناد البديهي الظاهر المعبر عنه بـ TNR-R لفكرة أن الشخص ليس مسؤولًا عن شيء ما إذا لم يكن مسؤولًا عن المسار الوحيد الذي يؤدي إلى حدثه.

ومع ذلك، يقدم فيشر ردًّا مختلفًا على الجهود المبذولة لقصر نسخة TNR على حالات ذات مسار واحد. هو يتهم هذه الجهود بأنها تبدو مصادِرة على المطلوب ضد التوافقي لأنها «لا توظف مبدأ يُستند إليه على نطاق واسع» (2004: 203). هل هذه تهمة عادلة، ربما هي كذلك. سوف نبحث هذه التهمة، لكن إذا كانت تصادر على المطلوب، وإذا كانت لا توظف مبدأ يُستند إليه على نطاق واسع، فمن الصعب أن نرى كيف تكون عادلة. لشرح ذلك، تذكر أن فان إنواجن قد ادعى أن الاستناد الأوّلي إلى TNR كان بسبب حقيقة أن TNR مؤيّدة بأمثلة كمثال لدغة الأفعى، وهناك العديد من الأمثلة الأخرى الذي يمكن للمرء الاستشهاد بها أيضًا. هناك اقتراح آخر لإنواجن يسير بالأساس على النحو التالي:

لا أحد مسؤول عن حقيقة أن أفلاطون مات في العصر القديم. ولا يتحمل أحد مسؤوليّة حقيقة أنه إذا كان أفلاطون قد مات في العصر القديم، فإن هيوم لم يقابله أبدًا. إذن، لا أحد مسؤول عن حقيقة أن أفلاطون لم يلتقِ هيوم أبدًا.

لنطلق على هذه الحالة حالة أفلاطون. هناك حالات أخرى عديدة مثلها يمكن للمرء أن يبنيها. تستند هذه الحالات -على الأقل ظاهريًا- إلى مبدأ مثل TNR. بالطبع، ليس اعتراض فيشر هو أن TNR لا يُستند إليه على نطاق واسع وإنما أن TNR-R لا يُستند إليه على نطاق واسع، وهذا الاستناد الأخير يصادر على المطلوب حقًا ضد التوافقي (أي، هذا الاستناد مستنفد exhausted في بديهية داعمة للّاتوافقيّة). لكن افترض أننا نتحدث عن باحثين غير متحيزين ومنصفين قد يرون الاستناد الأوّلي إلى TNR من خلال أمثلة مثل لدغة الأفعى وأفلاطون على أنه عندما يكون

هناك مساران لتحقيق نتيجة معينة، فإن المبدأ لا ينجح على ما يبدو. لنفترض، مثلًا، أنه تبين أن TNR يفشل في حالة منقحة مثل حالة لدغ الأفعى ذات المسارين. في مثال لدغة الأفعى ذي المسارين، قبل أن يُلدغ جون مباشرة سمم ليونارد جون سرًّا بحيث يموت بعد ذلك بقليل. هذا المشاهد، الذي يرى أن الحالات ذات المسارين تثير مشاكل، قد يظن بسهولة أن التحرك الطبيعي هو أن نقيد المبدأ، لأنه بهذا التقييد يلتقط النمط الاستدلالي للحالات ببراءة إلى حد ما عند التفكير في حالات مثل لدغة الأفعى وأفلاطون. إذا صح هذا، فيبدو على الأقل أن مبدأ مثل TNR-R ليس مصادرًا على المطلوب في نهاية المطاف. وإذا كان الأمر كذلك، فإن الحجة المباشرة تبقى بمثابة تهديد خطير للتوافقية.

حتى الآن، بحثنا إستراتيجية إنتاج أمثلة مضادة لـ TNR كوسيلة لمقاومة الحجة المباشرة، وقد أدى ذلك إلى اقتراح تنقيحات مثل TNR-R. هناك استراتيجية مختلفة، طورها ماكينيا (2008C)، تسعى إلى تقويض TNR أو تنقيحات مثل TNR-R بإيراد أمثلة مضادة (صورتها هي NRp & NR(p → q) & ~NRq)، لكن من خلال التشكيك في الاستناد الأولي إلى أي مبدأ كهذا الذي يمكن توظيفه في حجة تنتهي باستنتاج لاتوافقي. تأمل حالة لدغة الأفعى وحالة أفلاطون، وهما حالتان قدمناهما كأمثلة بريئة تؤيد الاستناد إلى TNR. لاحظ أنه في كل مثال لا يتضمن أبدًا انتقال عدم المسؤولية من حقيقة إلى نتائجها بأي بطريقة سلسلة سببية تمر عبر الفاعل عندما يتصرف بقدرته وبدون إعاقة في ممارسته لتوظيف موارد الفاعلية (وفقًا للمعايير التي تكون مقبولة لكل من التوافقيين واللاتوافقيين على حد سواء). على سبيل المثال، في مثال لدغة الأفعى، تلدغ أفعى سامة جون ويموت بسببها. ليس هناك حقيقة لا يكون أحد مسؤولًا عنها تؤدي إلى تصرف الفاعل بأي طريقة طبيعية على الإطلاق.

مع وضع الملاحظة السابقة في الاعتبار، تأمل تاريخ الفاعل الحر على ما يُفترض في عالم حتمي كما قد يرى التوافقي الأمر. أيًا ما كان ما تُظهره حقائق الماضي البعيد والقوانين، فإنها ستتضمن تاريخًا يؤدي إلى ظهور هذا الفاعل، وليكن آن مثلًا. وبتقدم عمر آن سوف تكتسب العديد من المهارات والقدرات، وفي النهاية سوف تستطيع التفكير في أمر ما وخلق نيات. عند مرحلة ما، سوف تمارس آن حريتها بطريقة طبيعية. ومن الظروف التي لا حرية فيها، ينبثق فاعل حر، يمكن أن تكون أفعاله مرشحة لتقييم من

حيث المسؤوليّة الأخلاقيّة. لذا فكر في الفعل الحر الأول التي فعلته آن (FFA) -وهو حرّ وفق قول التوافقي على الأقل- والفعل الذي تكون عنه مسؤولة (زعمًا). لنفترض أن الناقد اللاتوافقي يوظف مبدأ TNR من خلال الإشارة إلى أنه قبل FFA مباشرة، لم تكن مسؤولة أخلاقيًا عن الحالة التي كانت فيها. وأنها، بافتراض أن الحتميّة صحيحة، لم تكن مسؤولة أخلاقيًا عن كونها، نظرًا لتلك الحالة السابقة (والقوانين)، ستؤدي بالتالي هذا الفعل FFA. ونتيجة لذلك، يستنتج اللاتوافقي، أن آن ليست مسؤولة أخلاقيًا عن FFA. وردا على ذلك، من حق التوافقي أن يزعم أنه بدون دعم مستقل لمبدأ مثل مبدأ *TNR*، لا يحق للّاتوافقي أن يوظفه دون مصادرة على المطلوب ضد التوافقي. إنها لحقيقة واضحة حول التوافقيّة مفادها أن، عند مرحلة ما، سوف يظهر الفعل الحر والمسؤول للفاعل من ظروف سابقة لا تحكم له فيها وليس مسؤولًا عنها.

ما يشير إليه ذلك، كما يجادل ماكينا، أنه قبل تطبيق اللاتوافقي لمبدأ TNR على حالة مثل حالة آن المذكورة أعلاه من خلال حجة مثل الحجة المباشرة، يحتاج أولًا لأمثلة مؤيدة لإمكان تطبيق المبدأ لا تصادر على المطلوب. وحالات مثل لدغة الأفعى وأفلاطون لا تؤدي هذا الغرض، لأنها خارجة عن الموضوع بوضوح. فهي لا تتعلق بأي حال من الأحوال بنتائج الحقائق السابقة التي لا مسؤوليّة للفاعل عنها في ممارساته العادية للفاعلية.

قاوم بعض نقاد هجوم ماكينا على الحجة المباشرة (مثلًا، Haji, 2010; Schnall and Widerker, 2012) بالإشارة إلى أن هناك حالات مألوفة مختلفة لانتقال عدم المسؤوليّة من حقيقة إلى أخرى متضمنة في هذه الحقيقة الأولى، حيث تحتوي الحقيقة الأخيرة على ممارسات لفاعلية تفكرية عادية، وهي حالات لا تصادر على المطلوب فيما يتعلق بالنزاع الحالي بين التوافقي واللاتوافقيين. هذه الحالات، كما يزعم هؤلاء النقاد، يمكن استخدامها كأمثلة مؤيدة بشكل معقول لمبدأ TNR. في حالة من هذه الحالات (Schnall and Widerker, 2012: 29-36)، يوبخ ضابط عسكري مرؤوسه، جونز، على كذبه بشأن مرضه وغيابه عن العمل. وصادف الضابط أن رأى شخصًا ما يمرح على الشاطئ، سميث، الذي يشبه جونز، ومع هذا الدليل الجيد الذي في يده، يذهب إلى توبيخ جونز توبيخًا حادًا. تبدو هذه الحالة مثالًا مؤيدًا قويًا لمبدأ TNR:

الضابط ليس مسؤولًا (بمعنى كونه يستحق اللوم) عن حقيقة أنه رأى شخصًا ما يشبه جونز على الشاطئ (ومن ثم اعتقاده أنه هو جونز على نحو لا يلام عليه إبستمولوجيا)، ولا عن حقيقة أنه إذا رأى شحص ما يعتقد أنه هو جونز، سوف يوبخ جونز. وبالتالي، في النهاية، هو ليس مسؤولًا عن التوبيخ (الظالم) لجونز.

سمي هذه الحالة حالة التوبيخ. هل تكفي أمثلة مشابهة لمثال التوبيخ لمواجهة تحدي ماكينا؟ في تقديرنا، يبدو أنها لا تكفي. فرغم أن بإمكاننا أن نسلم ببساطة بأن أحكام عدم المسؤوليّة (بمعنى عدم استحقاق اللوم) في مثال التوبيخ والحالات المشابهة صحيحة، إلا أن السؤال هو ما إذا كان هناك سبب خاص لافتراض مبدأ مثل TNR لتفسير فهمنا لهذه الحالات. هناك مبادئ مألوفة فيما يتعلق بالجهل المعذور تمثل أرضية مشتركة بين التوافقيين واللاتوافقيين، وكل ما نحن بحاجة إليه هو مبدأ من هذا النوع لتفسير الحكم بعدم مسؤوليّة الضابط عن توبيخه لجونز البريء[1].

ما هو مطلوب كوسيلة لتأييد أمثلة لـ TNR هو نوع من الحالات تتحقق فيها كل الشروط المألوفة المتصالحة مع التوافقيّة من أجل المسؤوليّة الأخلاقيّة (ودعنا نفترض أيضًا، من أجل استحقاق اللوم)، لكن، تنتقل الحقائق السابقة التي لا يُسأل الفاعل عنها إلى حقائق متعلقة بكيفية ممارسته لفاعليته ممارسة جيدة. وفي معارضة ماكينا للحجة المباشرة، اقترح ماكينا بالفعل (2008C: 380) استراتيجية واعدة لينفذها اللاتوافقي. فبإمكان اللاتوافقي أن يستشهد بحالة يكون فيها الفاعل متلاعبًا به بحيث يكون في حالة متطابقة كيفيًا مع حالة قد يمارس فيها الفاعل فاعليته طبيعيًا في عالم حتمي، بحيث عندما يتصرف الفاعل يكون، وفقًا للمعايير التوافقيّة، حرًا ومسؤولًا أخلاقيًا (بل وحتى مستحقًا اللوم) عن تصرفه. في حالة كهذه، قد يدعي الكثير أن الفاعل المتلاعب به على هذا النحو لا يتصرف بحرّية وليس مسؤولًا أخلاقيًا. مثل هذه الأمثلة، قد تُستخدم كمصدر دعم لتأييد صحة استدلال مثل TNR. لكن هذا يشير إلى أن تنفيذ العمل الحجاجي للحجة المباشرة يتحقق بالفعل بطريقة متميزة للوصول إلى استنتاج لاتوافقي مصدري، أي بحجة تلاعبية. سننتقل الآن إلى دراسة هذا النوع من الحجاج.

(1) لمعالجة ممتازة لهذه المسألة ولرد عميق على شنال Schnall وويدركر، وهو يرد بطوّر الرد الذي اقترحناه هنا، انظر لوينشتاين Loewenstein (يصدر قريبًا).

7.4. حجة التلاعب للّاتوافقيّة

تبدأ حجة التلاعب للّاتوافقيّة بمثال يكون فيه الفاعل متلاعبًا به خفية كي يكتسب بِنية نفسية على أساسها يقوم بفعل ما. ويزعم مؤيد هذه الحجة أن الفاعل المميز على هذا النحو يحقق ما يسمى بنية متصالحة مع التوافقيّة (CAS)، التي توفر الحد الأدنى من الشروط التي يعتبرها التوافقي كافية للتصرف بحرّية. المقصود من هذا المثال هو إيجاد البديهية القائلة إنه نظرًا لطبيعة التلاعب، لا يتصرف الفاعل بحرّية وليس مسؤولًا أخلاقيًا عما يفعله. ثم يُقترح أن أي فاعل يكون في نفس الحالة النفسية من خلال عملية حتميّة لا يختلف من حيث عدم تحمل أي جانب للمسؤوليّة عن حالة التلاعب. والاستنتاج هو أن CAS غير كافية. ومفاد الادعاء هو أنه ليس هناك CAS مرشحة سوف تحقق الغرض؛ والإرادة الحرّة والمسؤوليّة الأخلاقيّة غير متوافقين مع الحتميّة.

لشرح ذلك، فكر في صياغة ريتشارد تايلور لحجة التلاعب. استهدف تايلور تقريرًا كلاسيكيًا عن الحرية وفقًا له يكون المرء حرًّا ما دام لم يحدث إعاقة لمراداته في التصرف الذي يريده. ويكتب تايلور عن هذه النقطة:

لكن إذا كان استيفاء هذه الشروط يجعل سلوكي حرًّا -بمعنى، إذا كان سلوكي يلبي شروط التصرف الحر المنصوص عليها في نظرية الحتميّة الضعيفة فإن سلوكي لن يكون أقل حرية إذا افترضنا مزيدًا من الشروط التي تتسق تمامًا مع تلك الشروط الموفى بها بالفعل.

قد نفترض أيضًا، وفقًا لذلك، أنه رغم أن سلوكي يتوافق تمامًا مع مراداتي، وبالتالي يكون «حرًا» على مفهوم الحرية الذي نبحثه، إلا أن مراداتي نفسها تكون مسبّبة. لتصوير هذا، يمكننا أن نفترض أن عالِمًا فسيولوجيًا بارعًا بإمكانه أن يحرض بداخلي أي مراد يشاؤه بالضغط على أزرار مختلفة على أداة يُفترض أنني مرتبط بها بالعديد من الأسلاك. وفقًا لذلك، كل المرادات التي لدي في هذا الوضع هو الذي منحها لي تحديدًا. بالضغط على زر معين، يثير بداخلي أن أريد رفع يدي؛ وتستجيب يدي لهذه الإرادة، لعدم وجود عائق. وبالضغط على زر آخر، يثير بداخلي أن أركل، وتستجيب قدمي لهذه الإرادة، لعدم وجود عائق. بل يمكننا أن نفترض أن هذا العالِم الفسيولوجي يضع بندقية في يدي، ويصوبها على

أحد المارة، ثم عن طريق الضغط على الزر المناسب يثير بداخلي إرادة الضغط بإصبعي على الزناد، وعندئذ يسقط هذا المار ميتًا متأثرًا بجروح الرصاصة.

هذا هو وصف الرجل الذي يتصرف وفق مراداته الداخلية، فجسده ليس معوقًا ولا مقيد الحركة، وهذه الحركات هي آثار لحالاته الداخلية. إنه ليس وصفًا لفاعل حرّ ومسؤول أخلاقيًا. وإنما هو وصف مثالي لدمية (Taylor, 1974: 45).

لاحظ أن التقرير التوافقي المعين عن CAS الذي كان يهدف تايلور إلى تضعيفه هو قاصر عن النظريات الأقوى المقدمة حاليًا (النظريات التي سوف نفحصها في الفصول اللاحقة)، لكن هذه الاستراتيجية موحية بكيفية الطعن في المقترحات الأحدث. ليس تايلور وحده الذي يستشهد بالتلاعب لإضعاف مقترح توافقي. فمثلًا، يقترح كين (1996: 65) بالمثل من خلال الاستشهاد بالمجتمعات الطوباوية القلقة في رواية عالم جديد شجاع لألدوس هكسلي ورواية والدن الثاني Walden Two لـ بي. إف. سكينر B. F. Skinner أن المواطنين في هذه المجتمعات يلبون شروط الإرادة الحرّة التوافقيّة. لكنهم، كما اقترح كين، يفتقرون إلى النوع الأعمق من الحرية المشكّل لإرادة حرّة حقيقية.

حتى الآن نحن نكتب: الحجج التلاعبية -بالجمع. وهذا يوضح أن هناك أمثلة مختلفة لصيغة عامة. دعونا نشير إلى صورة الحجة بالـ«حجة التلاعبية». ومن ثم، عامل «X» كنائب عن طرق مختلفة للتلاعب بفاعل، وانظر في الحجة التلاعبية (*TMA*):

إذا كان الفاعل، S، متلاعبًا به بالطريقة X ليقوم بالفعل A من CAS، فإن S لم يقم بـ A بحرّية وبالتالي ليس مسؤولًا أخلاقيًا عن القيام بـ A.

2 - أي فاعل متلاعب به بالطريقة X لا يختلف من أي جانب معتبر عن فاعل يقوم بدوره طبيعيًا محتم عليه سببيًا أن يقوم بـ A من CAS.

3 - إذن، أي فاعل يقوم بدوره طبيعيًا محتم عليه سببيًا أن يقوم بـ A من CAS لا يقوم بـ A بحرّية وبالتالي ليس مسؤولًا أخلاقيًا عن القيام بـ A.

سوف تظهر أمثلة مختلفة على TMA فيما يتعلق بـ: (1) الحالات المرشحة

المختلفة للتلاعب، و (2) الاقتراحات التوافقيّة المختلفة لـ CAS [1].

كيف يرد التوافقيون على TMA، والنسخ المعينة المختلفة لحجج التلاعب؟ في ضوء الشكل المختلف (1) و(2)، فإنه ليس هناك رد توافقي واحد يناسب كل مجموعة حجج التلاعب. يعتمد ما إذا كان التوافقي في وضع يسمح له بمقاومة إما المقدمة الأولى أو الثانية لحجة تلاعب معينة على تفاصيل حالة التلاعب ومحتوى تقريرها عن CAS. ورفض المقدمة الأولى لحجة من حجج التلاعب هو تبني لـ «رد صلب»، لأنه ينطوي على تحمل العبء الصعب المتمثل في مقاومة الحكم المعقول البديهي (في كثير من الأحيان) بأن الفاعل المتلاعب به بشكل مناسب لا يتصرف بحرّية وليس مسؤولًا أخلاقيًا. أما رفض المقدمة الثانية لحجة من حجج التلاعب فهو على النقيض من ذلك، فهو تبني لـ «رد ليّن»، لأنه يسمح بأن يكون الفاعل المتلاعب به على النحو الحاصل في الحجة لا يتصرف بحرّية وليس مسؤولًا أخلاقيًا (McKenna, 2008a). فهذا الرد ينطوي على إظهار أن الفاعل الذي هو محتم عليه سببيًا فقط أن يتصرف كما يتصرف يختلف اختلافًا معتبرًا عن الفاعل المتلاعب به.

رغم حقيقة أنه ليس هناك رد واحد يناسب كل حجج التلاعب، إلا أن ماكينا قد اقترح أن لدى التوافقيين سبب وجيه لتبني سياسة عامة فيما يتعلق بهذه الحجج: فعندما نتأمل في حجة التلاعب -أي، TMA، صيغة الحجة- ينبغي على التوافقيين أن يتبنوا سياسة قابلة للمراجعة مائلة إلى رد صلب على مختلف الأمثلة عندما يكون ذلك خيارًا متاحًا (McKenna, 2004: 216-17; 2008a: 143-4). ومع ذلك، يبدو هذا معارضًا للبداهة. فالردود الصلبة تركب الصعاب، على الأقل في الرد على أمثلة مبنية بعناية تبدو حقًا محتوية على شروط الحرية التوافقيّة. تسمح

---

(1) TMA هي الصيغة الوحيدة للحجة التي سننظر فيها هنا. لكن يميز ميلي (2008) بين ثلاث صيغ مختلفة. الأولى، التي يسميها حجة تلاعب صريحة، هي بالأساس الصيغة التي عرضناها، والثانية، حجة تلاعب قائمة على أفضل تفسير، وهي تستبدل المقدمة الثانية التي عرضناها بمقدمة أفضل-تفسير تتخذ تقريبًا الشكل، «التفسير الأفضل لكون S ليس حرًا وليس مسؤولًا أخلاقيًا عندما يتلاعب به بالطريقة X للقيام بـ A هو أنه محتم سببيًا». والصيغة الثالثة، حجة تصميم أصلي من نوع طوره ميلي نفسه (2006b)، وهي لا تنطلق من حالة لفاعل موجود بالفعل يتلاعب به، وإنما لفاعل مصمم أصلًا للقيام بفعل معين، A. وما يمكننا قوله عن TMA يمكننا أيضًا حمله على هذه الصيغ الأخرى أيضًا.
يستند بيريبوم (2001; 2014) إلى أفضل تفسير في حجته، ويختلف معه ميلي (141 :2006b-4) في هذه النقطة. أدناه، سنعرض حجة بيريبوم، لكن خلال القيام بذلك، من أجل التبسيط، سنقرأ حجة بيريبوم على أنها مثال للصيغة TMA. وهكذا، سنضع جانبًا استناده إلى أفضل تفسير وكذلك رده (2014: 82-6) على ميلي بشأن صلاحية هذه الاستراتيجية.

الردود اللينة بأن لا تُمس البديهيات المتعلقة بهدم حالات التلاعب للحرية. فلماذا ننصح التوافقيين بالميل إلى الردود الصلبة؟ لماذا نركب الصعاب؟ يسلّم ماكينا بأن التوافقيين قد يفوزون بالمعركة بتبنّي ردٍّ ليّن على أمثلة معينة لحجة التلاعب، يشير إلى كيف أن التقارير الخاصة المتعلقة بـ CAS لا تقبل حالات مختلفة للتلاعب. تتمثل الاستراتيجية في السماح بأن يكون الفاعلون المتلاعب بهم ليسوا أحرارًا وليسوا مسؤولين ثم اقتراح أن الفاعلين المتلاعب بهم على هذا النحو يختلفون فيما يتعلق بمضمون كون الفاعل حرًّا في عالم حتمي. ولكن مشكلة هذه المناورة الديالكتيكية هي (كما سنوضح في النقاش التالي) أنها تتيح للّاتوافقي أن يراوغ بتعديل بسيط لحالة التلاعب التي يقدمها، تعديل يستوعب التوافقي بحيث يلبي التقرير المفضل للتوافقي عن CAS. وبالتالي، عند تبني التوافقي لرد لين على الحالات ذات الصلة، فإنه فقط يستبق ما سوف يحدث لا محالة، الذي هو حالة تلاعب منقحة، وأي مثال جديد على حجة تلاعب لن يكون لدى التوافقيين خيار الرد اللين -لأنه سيتعين عليهم أن يواجهوا الموقف العسير والذهاب مباشرة إلى رد صلب.

ننتقل الآن إلى دراسة نسخة بيريبوم (1995, 2001, 2014) لحجة من حجج التلاعب، التي يشار إليها غالبًا باسم حجة التلاعب رباعية الحالات. يهاجم بيريبوم نسخة الـ CAS ويضم إلى هذا الهجوم أربعة مقترحات توافقية معاصرة مؤثرة. لتيسير النقاش، دعونا نشير إلى هذا التقرير الضام بـ CAS*. بناء على CAS*، يكون الفاعل المتلاعب به الظاهر في حجة بيريبوم ليس مقيدًا بأي رغبات لا يمكن مقاومتها ولا يتصرف بما يخرج عن تصرفه المعتاد (Ayer, 1954)؛ فهو يتصرف بناء على رغبات الدرجة الأولى التي يضعها هو في مرتبة أعلى (Frankfurt, 1971)؛ وهو يستجيب للعلل استجابة تبرز نمطًا مستقرًا وعاقلًا (Fischer and Ravizza, 1998)؛ وعندما يتصرف، فلديه القدرة العامة على ضبط سلوكه في ضوء العلل الأخلاقية (Wallace, 1994)[1]. من خلال المضي قدمًا على هذا النحو، يقصد بيريبوم هدفًا أبعد من المقترحات التوافقية الموجودة؛ فكل الوافدين التوافقيين معرضون للمعالجة نفسها. وأيًا كانت المقترحات التوافقية الإضافية التي يمكن أن يقدمها المرء فبالإمكان ضمها إلى CAS*.

(1) اقتراح آير هو بالأساس الرؤية التوافقية الكلاسيكية التي بحثناها في الفصل الثالث. سوف نفحص الأطروحة التوافقية الأخرى في الفصول اللاحقة. للأغراض الحالية، يمكن للقراء ببساطة التسليم بأن بيريبوم يحدد بدقة الاقتراحات التوافقية الثلاثة الأخرى (اقتراح فرانكفورت، واقترح رافيزا، واقتراح والاس).

من مبتكرات طريقة بيريبوم لتقديم حجة تلاعب أن بيريبوم لا ينطلق فقط من حالة تلاعب واحدة. وإنما يوظف سلسلة من الحالات، ثلاث حالات، بحيث إن الحالة الأولى في السلسلة تنطوي على نوع من التلاعب يختلف جدًا عن نوع العملية السببيّة المتوقع أن يظهر في عالم حتمي من النوع الذي قد يكون عالمنا مثله. ثم يكمل بحالتين أخريين تقترب كل حالة منهما من حالة يكون يتصرف فيها الفاعل كما يتصرف في عالم تكون فيه الحتميّة صحيحة. وخلال ذلك، يستخدم بيريبوم استراتيجية عامة لمعالجة هذه الحالات بالطريقة نفسها. ويقترح، في الانتقال بين الحالات، أنه ليس هناك اختلاف معتبر في الحرية -والمسؤوليّة- بين أنماط التلاعب، بحيث إذا عاملنا الحالة الأولى كحالة يكون فيها الفاعل المتلاعب به ليس حرًا وليس مسؤولًا، سنعامل الحالة التالية في السلسلة نفس المعاملة، وهكذا، مع كون الحالة الرابعة والأخيرة مجرد حالة تكون فيها الحتميّة صحيحة. تُستخدم هذه الاستراتيجية العامة لدعم المقدمة الثانية في حجة بيريبوم -أي، هي تهدف إلى بيان أن أبرز وسائل التلاعب، حتى في حالة متطرفة مثل حالة بيريبوم الأولى، لا تختلف من أي جانب ذي صلة عن وسائل السببيّة المتحققة في ظل افتراض الحتميّة.

وإليك ملخص مقتضب لكل حالة كما جاءت في صياغة بيريبوم المبكرة (2001):

الحالة الأولى: ابتكر فريق من علماء الأعصاب البروفيسور بلوم Plum، الذي يمكن لهم التلاعب به مباشرة من خلال تكنولوجيا تشبه الراديو، لكنه يشبه جدًا الإنسان العادي قدر الإمكان، بالنظر إلى تاريخه. يتلاعب به العلماء «محليًا» ليجري عملية فكرية، تنتج مباشرة كل حالة له لحظة بلحظة، الأمر الذي يؤدي إلى قتل وايت لعلل أنانية (112-13).

هذا التلاعب يجعل بلوم يلبي تمامًا CAS* عندما يقتل وايت White. بالطبع، علينا أن نقول بديهيًا إن بلوم، نظرًا لتطرف وتفشي التلاعب، لا يتصرف بحرّية وليس مسؤولًا أخلاقيًا عن قتل وايت.

الحالة الثانية: بلوم يشبه الإنسان العادي، ما عدا أنه من صنع علماء أعصاب، ورغم كون هؤلاء العلماء لا يمكنهم التحكم به مباشرة، إلا أنهم قاموا ببرمجته منذ البداية وتقدير علل الفعل بحيث يكون في كثير من الأحيان أنانيًا، لكن ليس دائمًا، وكانت النتيجة أنه في ظل هذه الظروف

يحتم عليه سببيًا أن يقوم بعملية تؤدي إلى قتل وايت (113-14).

مرة أخرى، بلوم يلبي CAS*. أما بالنسبة إلى الفترة الفاصلة بين تلاعب علماء الأعصاب وتصرف بلوم، فليس هناك فرق معتبر، كما يقترح بيريبوم، بين هذه الحالة التي تجرى فيها كل العملية البرمجية منذ بداية وجوده والحالة الأولى التي يكون فيها التلاعب مباشرًا ولحظة بلحظة. بمعاملة هاتين الحالتين بالمثل، علينا أن نقول بالبداهة أن بلوم لا يتصرف بحرّية وليس مسؤولًا أخلاقيًا عن قتل وايت.

الحالة الثالثة: بلوم إنسان عـادي، إلا أنه محتم عليه ما يقوم به بممارسات تدريبية صارمة في منزله ومجتمعه بحيث يكون في كثير من الأحيان وليس دائمًا أنانيًا عقلانيًا (أنانية بالضبط مثل أنانية الحالة الأولى والثانية). وقد جرى تدريبه في سن مبكرة للغاية بحيث لم يكن بقدرته منع أو تغيير الممارسات التي حتمت شخصيته. وبالتالي يكون بلوم، في ظروفه الحالية، مسبَّب ليجري العملية التي تؤدي إلى قتل وايت (114).

مرة أخرى، بلوم يلبي CAS*. الحالة الثالثة هي نوع شائع من الحالات التي نجدها في العالم الواقعي. لكن المدخلات السببيّة، علّل بلوم، فقط أقل غرابة بالمقارنة بالنوع المبين في الحالة الثانية. وإلا، ليس هناك فرق معتبر. ولذلك، في معاملة هذه الحالات بالمثل، علينا أن نحدس بالبداهة أن بلوم لا يتصرف بحرّية وليس مسؤولًا أخلاقيًا عن قتل وايت.

الحالة الرابعة: الحتميّة النفسية صحيحة. وبلوم إنسان عادي، وُلد ونشأ في ظروف عادية، يكون فيها غالبًا وليس دائمًا أنانيًا عقلانيًا (بالضبط مثل أنانية الحالات الأولى والثانية والثالثة). وينتج من قيام بلوم بالعملية المناسبة قتل وايت (115).

مرة أخرى، بلوم يلبي CAS*. ولأن الحالة الرابعة لا تختلف عن الحالة الثالثة بموجب حقيقة أن الأسباب الحتميّة تُطبق عالميًا وليس محليًا فيما يتعلق بتفاصيل نشأة بلوم، يبدو مرة أخرى أنه ليس هناك فرق معتبر بين الحالات. ولذلك، يقترح بيريبوم معاملة الحالات بالمثل، ويجب علينا أن نستنتج أن بلوم في الحالة الرابعة لا يتصرف بحرّية وليس مسؤولًا أخلاقيًا عن قتل وايت. وبالتالي، تُدحض CAS*.

وفقًا لبيريبوم، فمن خلال حجته التلاعبية وسيره من الحالة الأولى إلى الحالة الرابعة يكون قادرًا على استغلال استراتيجية سبينوزا المتمثلة في إبراز الأسباب الخفية للأفعال البشرية كي يبين كيف أنه بمجرد الكشف عنها يتبدد وهم التحكم:

يعتقد الناس أنهم أحرار، لأن لديهم إدراكًا باختياراتهم وشهوتهم، ولا يفكرون، حتى في أحلامهم، في الأسباب التي يميلون بها إلى ما يريدونه وما ينوونه، لأنهم جاهلون [بهذه الأسباب] (Spinoza, 1677, v. 1, 440).

تساعد رؤية أن كون المرء محتم سببيًا (الحالة الرابعة) مماثل في الواقع، من جميع النواحي ذات الصلة، لكونه متلاعبًا به لحظة بلحظة على يد علماء أعصاب (الحالة الأولى) في بلورة البديهية اللاتوافقية التي مفادها أن الحتميّة تهدم الفاعلية الحرّة والمسؤولة.

اختار العديد من النقاد ردًا ليّنًا على بيريبوم. دفعت المخاوف المتعلقة بأول حالتين البعض إلى اعتقاد أن الفاعلين المتلاعب بهم لا يبلغون تلبية CAS* وأي شيء مشابه. فمثلًا، خشي البعض من أنه في الحالة الأولى، التي يتلاعب فيها ببلوم لحظة بلحظة، تكون فاعلية بلوم مهملة تمامًا. فليس هناك فاعل موحد يتصرف على الإطلاق (Baker, 2006; Demetriou, 2010: 601-5; Fischer, 2004: 156; Haji, 1998: 24; Mele, 2005a: 78).

اقترح ماكينا، لمقاومة هؤلاء النقاد أصحاب الرد اللين، أنه يمكن إضافة مزيد من التحسينات ببراءة للحالة الأولى من حالات بيريبوم مما يجعلنا نعتقد بثقة أن هناك بلوم كفاعل موحد هو الذي يتصرف. الأمر فقط أن بلوم في الحالة الأولى يتصرف على النحو الذي يتصرف به نتيجة للعديد من التدخلات «الصغروية micro» التي «توجه steer» بلوم في اتجاهات معينة وليس اتجاهات أخرى بينما تترك هوية وفاعلية بلوم سليمة -مما يؤدي في النهاية إلى قتل وايت[1].

مؤخرًا، اقترح بيريبوم تكتيكًا مختلفا كوسيلة للرد على هذه الردود اللينة على حجته. ضع في اعتبارك أن أساس اعتراض النقاد لا يتعلق

(1) ليس من الضروري أن تختلف هذه التدخلات في القوة أو الشدة عن التدخلات التي تؤثر على سلوكنا التي تعود إلى تغيرات في مستويات الهرمونات أو تقلبات السكر في الدم.

إلا بتفشي تلاعب اللحظة بلحظة الفعلي ببلوم، مما دفع هؤلاء النقاد إلى الاعتقاد بأنه ليس هناك فاعل اسمه بلوم على الإطلاق، أو أن بلوم الفاعل لم يكن يتصرف أصلًا (مثلًا، Baker, 2006; Demetriou, 2010). وردًا على ذلك، في صياغةٍ أحدث قدمها بيريبوم لحجته (2014: 76)، منح بيريبوم فريق علماء الأعصاب في الحالة الأولى نفس القدرة على التلاعب لحظة بلحظة، لكنه الآن عدل المثال بحيث يمارس الفريق القدرة باقتصاد شديد فقط، مما يسمح بأن يكون بلوم يتصرف في الغالب من تلقاء نفسه دون أي تدخل من علماء الأعصاب على الإطلاق. في الواقع، في أحدث نسخة منقحة للحالة الأولى، جعل بيريبوم الفريق لا يتدخل إلا عند منعطف حاسم واحد، مما يؤثر على النتيجة التي يختارها بلوم المتمثلة في قتل وايت لعلل أنانية. وكما يعبّر بيريبوم:

في هذه الحالة بالذات، هم يقومون [فريق علماء الأعصاب] بذلك من خلال الضغط على زر معين مباشرة قبل أن يبدأ في التفكير في موقفه، مما سيحدِث فيه كما يعرفون حالة عصبية تنفذ عملية تعقلية أنانية بقوة، تسفر كما يعرف علماء الأعصاب عن قراره قتل وايت (2014: 76).

هذا التنقيح، على افتراض أنه لا يزال ناجحًا في استنتاج حكم بعدم الحرية وعدم المسؤوليّة، يتجنب الاعتراض اللين السابق.

إن أي اقتراح من الاقتراحين المدافعين عن الحالة الأولى لبيريبوم، أي اقتراح ماكينا واقتراح بيريبوم، هو مثال على النقطة التي ذكرناها أعلاه للتو: كاستراتيجية شاملة عامة، الرد التوافقي اللين متزعزع، لأنه يدع التوافقي يرغب في مقاومة حجة تلاعبية عرضة لتعديل بسيط من قِبل خصمه على المثال المتنازع عليه. مثل هذا التعديل الذي يقوم به مؤيد حجة التلاعب مبني على الشرط التوافقي الذي مفاده أن في ترميم سابق لم يكن الرد اللين متاحًا. ما يشير إليه هذا على ما يبدو هو أنه كي يرد التوافقيون على نسخة منجزة جيدًا يجب أن يكونوا مستعدين لتبني رد صلب. في هذه الحالة يبدو أنهم بحاجة إلى أن يكونوا قادرين على مقاومة ادعاء بيريبوم المعقول الذي مفاده أن بلوم في الحالة الأولى لا يتصرف بحرّية وأنه ليس مسؤولًا أخلاقيًا.

كيف يمكن للتوافقي أن يكمل؟ بالتأمل في حالة بيريبوم الأولى -لا سيما الصيغة المبكرة (2001) التي يكون فيها بلوم متلاعبًا به لحظة بلحظة- من الصعب أن نتخيل كيف يمكن للتوافقي أن يصل إلى حالة معقولة

لمقاومة الزعم الجذاب بديهيًا القائل إن بلوم لا يتصرف بحرّية وليس مسؤولًا أخلاقيًا. للبدء، كما ذكر ماكينا (2008a; 2014)، لا يجب هنا أن يتحمل التوافقي عبء إثبات أن بلوم في الحالة الأولى يتصرف بحرّية ومسؤول أخلاقيًا. حيث إن المقصود من استناد بيربوم إلى الحالة هو إثارة رد بديهي يقول بعدم الحرية وبعدم المسؤوليّة، وأن من المعقول حقًّا للتوافقي أن يسلم بأن المثال، على ظاهره، يثير هذا الرد البديهي، فمن الصعب جدًا أن نتوقع من التوافقي أن يبين أن بلوم في الواقع يتصرف بحرّية ومسؤول أخلاقيًا. بدلًا من ذلك، ينبغي أن يكون كافيًا للتوافقي، كما يقترح ماكينا، أن يثير تشكيك معقول في الحكم الذي مفاده أن بلوم لا يتصرف بحرّية وليس مسؤولًا أخلاقيًا. وهكذا، كل ما يحتاج التوافقي إلى فعله هو أن يبين أنه لم يَثبُت بوضوح أن بلوم ليس حرًّا وليس مسؤولًا عن قتل وايت.

حاول ماكينا (2008a; 2014) أن يقوم بذلك على النحو التالي[1]. أولاً، فكر في الخصائص الفاعلية والأخلاقيّة ذات الصلة كما هي موضحة في الحالة الرابعة. في هذه الحالة، بلوم يشبه تمامًا الفاعل الأخلاقي العادي المتمثل في أي واحد منا. فظاهراتيته phenomenology متطورة مثلنا. وهو قادر على الشعور بالذنب بدرجة مذهلة، أو بالتردد في قتل وايت، أو، بدلًا من ذلك، بالتفاخر الشهي. علاوة على ذلك، يمكننا أن نفترض أن بلوم كان لديه تاريخ ثري من التطور الأخلاقي تمامًا مثل أي شخص سوي نفسيًا ينبعث من الطفولة إلى البلوغ. يمكننا أيضًا أن نسمح بأن يكون بلوم فاعلًا يرتقي إلى أن يمتلك التعقيد العاطفي الذي يسلط ستراوسن وأتباعه الضوء عليه. فهو قادر على الاستياء والامتنان، وعلى السخط والاستحسان الأخلاقي، وعلى الشعور بالذنب والتفاخر، ولديه إحساس غني بأهمية هذه العواطف التفاعلية الأخلاقيّة في علاقاته مع الآخرين. وعلى هذا النحو، فهو عضو كامل العضوية في المجتمع الأخلاقي، تمكنه مكانته من الدخول في أنواع من العلاقات البين-شخصية التي تنشأ منها الحياة الأخلاقيّة عند البالغين. الآن، إذا كان كل هذا صحيحًا عن بلوم في الحالة الرابعة، لا بد أن نسلّم بأنه يمكن أن يكون صحيحًا بنفس القدر عن بلوم في الحالة الأولى. إن الهدف من الاهتمام بهذه التفاصيل هو المساعدة في إثارة البديهيات التي تكون متصالحة مع التوافقيين -لتقرير معقولية أن فاعلًا محتمًا عليه ما يفعل مثل بلوم في الحالة الأولى يكون فاعلًا معقدًا مثل

(1) هذه الفقرة والفقرات الأربع التالية مستخلصة من ماكينا (2014).

أي شخص قد نقابله في حياتنا اليومية (كما نجد ذلك في الحالة الرابعة).

ثانيًا، فكّر في الموقف الأوّلي الذي يحق للتوافقيين واللاتوافقيين على حد سواء أن يتبنوه تجاه بلوم في الحالة الرابعة. بطبيعة الحال، لا يحق للتوافقي أن يصر على أن نسلّم بأن بلوم في الحالة الرابعة يتصرف بحرّية ومسؤول أخلاقيًا. لأن هذا هو بالضبط محل النزاع عند النظر في حجة بيريبوم. ولهذا السبب، لا ينبغي للتوافقي أن يتوقع أن البديهيات التي يسعى إلى استخراجها في الحالة الرابعة -من خلال التركيز على الخصائص الفاعلية والأخلاقيّة البارزة- تقول بتفوق التوافقية. كل ما يمكن للتوافقي أن يتوقعه هو أن يرى الباحث منفتح الذهن، الذي لم يقرر ولم يحسم أمره بعد عما إذا كانت الحتميّة تقصي الحرية والمسؤوليّة، معقولية التوافقيّة. لكن بنفس القدر من الأهمية، لا يمكن للآتوافقيين أن يفترضوا في البداية أن بلوم في الحالة الرابعة ليس حرًا وليس مسؤولًا أخلاقيًا، ولا ينبغي لهم أن يتوقعوا أن البديهية الأولية المتعلقة ببلوم في الحالة الرابعة تقرر، بوضوح، أنه لا يتصرف بحرّية وليس مسؤولًا أخلاقيًا. مرة أخرى، هذا هو محل النزاع، وافتراض هذا في البداية سيكون مصادرةً واضحةً على المطلوب. وبالتالي، فإن الموقف تجاه الحالة الرابعة الذي يلتزم أي لاتوافقي مثل بيريبوم بتبنّيه في حجاجه هو نفس الموقف الذي يجب على توافقي مثل ماكينا أن يتبنّاه. يجب على كليهما أن يسمحا في الحالة الرابعة بالسؤال المفتوح عما إذا كان بلوم يتصرف بحرّية ومسؤولًا أخلاقيًا عن قتل وايت.

ثالثًا، بمراعاة الاعتبارين السابقين، حاول ماكينا أن يقلب استراتيجية بيريبوم ضده. يبدأ بيريبوم بالحالة الأولى، ساعيًا إلى استخراج بديهية لاتوافقيّة للرد على التلاعب المزعج الظاهر في هذه الحالة، ثم يسير حتى حالته الرابعة، وعندئذ يخلص إلى استنتاج لاتوافقي. يسلم ماكينا (2014) بأن بيريبوم يكتسب أفضلية بديهية ما لصالح اللاتوافقيّة من خلال لفت الانتباه على النمط الاسبينوزي إلى الأسباب الخفية التي تُكشف في الحالة الأولى وصولًا إلى الحالة الرابعة. ويجب وزن هذا عند تقييم القوة الكلية لحجة بيريبوم. لكن، اقترح ماكينا تحركًا توافقيًا في الاتجاه المعاكس، وهذا أيضًا يجب وزنه. وبالبدء بالحالة الرابعة. وبلفت الانتباه إلى الخصائص الفاعلية والأخلاقيّة لبلوم في الحالة الرابعة، سعى ماكينا لاستخراج بديهية، بين باحثين لم يقرروا ولم يحسموا أمرهم بعد، مفادها أنه ليس من الواضح أن الحتميّة تُقصي الإرادة الحرّة والمسؤوليّة الأخلاقيّة. إنه نزاع

معقول على الأقل. حيث إن الحالة الثالثة، وفقًا لرأي بيريبوم، لا تختلف من جانب معتبر عن الحالة الرابعة، وحيث أن بيريبوم يأمرنا بمعاملة الحالات بالمثل، يجب على التوافقي أن يعامل الحالة الثالثة بمثل معاملته للحالة الرابعة. وبالمثل، يجب أن نعامل الحالة الثانية بلا اختلاف عن معاملتنا للحالة الثالثة، وأخيرًا يجب أن نعامل الحالة الأولى بلا اختلاف عن معاملتنا للحالة الثانية. ومن ثم، نحصل على النتيجة التي مفادها أنه يجب علينا أن نعامل الحالة الأولى بلا اختلاف عن معاملتنا للحالة الرابعة[1]. للتوضيح: كيف يجب علينا، بالضبط، أن نعامل الحالة الأولى وفقًا للاستراتيجية التوافقيّة الصلبة؟ يجب أن ننقل إلى الحالة الأولى الموقف اللاأدري الأولي منفتح الذهن الذي يرى أنه ربما بلوم في الحالة الرابعة يتصرف بحرّية ومسؤول أخلاقيًا. وهذا يعني، في ظل هذه الاستراتيجية، ووفق الموقف الديالكتيكي الأولي الذي يحق للتوافقي أن يتخذه في الحالة الرابعة، أن التوافقي ليس في وضع يسمح له باستنتاج أن بلوم في الحالة الأولى يتصرف بحرّية ومسؤول أخلاقيًا. وإنما يحق له فقط أن يستنتج أنه من غير الواضح أن بلوم لا يتصرف بحرّية وليس مسؤولًا أخلاقيًا. ويحق له أن يستنتج هذا بترحيل القيمة البديهية فيما يتعلق بالحالة الرابعة التي يسعى في البداية إلى استخلاصها من الجمهور الذي لم يحسم أمره بعد بدعوتهم إلى التركيز بعناية على الخصائص الفاعلية والأخلاقيّة الغنية التي لدى بلوم في الحالة الرابعة -الخصائص التي يمكن التسليم بأن جميعها يمكن أن يُنقل بالقدر نفسه إلى الحالة الثالثة والثانية والأولى.

رابعًا، اتخذ ماكينا خطوة أخرى، كدعم للرد التوافقي الصلب على بيريبوم، لتخفيض الاقتراح المضاد للبداهة على نحو صارخ، وهو أن فاعلًا مثل بلوم في الحالة الأولى، ربما، يتصرف بحرّية ومسؤول أخلاقيًا. والفكرة المركزية هي أن هناك حالات فعلية تشبه تمامًا من نواحٍ عديدة حالات التلاعب الغريبة التخيلية التي تظهر في حجة مثل حجة بيريبوم، وهذه الحالات ليست نادرة على الإطلاق. هنا، لا يبدو أن بديهياتنا تفضل تشخيصًا لاتوافقيًا. فكما أشارت نومي أربالي Nomy Arplay، عندما نتأمل طبيعة حالات التلاعب المختلفة، نجد أن هناك أنواع من حالات الحياة الحقيقية حيث يتعرض فيها الأشخاص إلى تغييرات مذهلة نتيجة لأمور مثل

(1) لمزيد من التطوير لحجة ماكينا، انظر أيضًا دانيال هاس Daniel Haas (2012). وانظر أيضًا رد بيريبوم على هاس (2014: 99-101).
وأيضًا، ردّ فيشر (2011) على حجة تلاعب أخرى، وهي حجة الزيجوت لميلي (2006b)، بطريقة مماثلة.

التحولات الدينية، وميلاد طفل، وخلل الهرمونات، وما إلى ذلك (Arpaly, 2006: 112-13). في الواقع، لا نهاية لعدد حالات «التلاعب» في الحياة الحقيقية التي تحدث بشكل طبيعي، وفيها تحدث تغيرات ضخمة وغير متوقعة تبلبل حياة الناس بطرق تعيد دراماتيكيًا تكوين بنياتهم النفسية: فالناس يعانون من حوادث مأساوية؛ ومن موت محبوبهم بين أيديهم دون توقع؛ ومن سحق صباهم تحت وطأة آباء عنيفين. لكن، من ناحية أخرى إذا كانت هذه الأنواع من التغيرات تبقي الشخص البالغ عاقلًا، وعقلانيًا، ومتوازنًا بطريقة تسمح باستيفاء الشروط التوافقيّة المناسبة للفعل الحر (كالشروط المحددة في CAS*)، فإن قلة شديدة من الناس سوف تميل إلى الاعتقاد أن هذه الأنواع من حالات «التلاعب» تقوض الفاعلية الحرّة للمرء ومسؤوليته. فهذه الحالات تُعتبر فقط كطوارئ مأساوية يتمكن بها هؤلاء الناس من تشكيل شخصياتهم الأخلاقيّة ومن ثم يصبحوا فاعلين من الأنواع التي هم عليها.

ردًا على ماكينا، اقترح بيريبوم (2008b; 2014) أنه إذا حصلنا على توضيح حول الحالة المناسبة ديالكتيكيًا التي ينبغي توقعها من الذين يجب أن تكون بديهياتهم مفيدة informative، فسوف نرى أن الحالات التي مثل الحالة الأولى والحالة الثانية لا يزال يجب أن يكون لها التأثير المحرض على تشخيص لاتوافقي فيما يتعلق بالحالة الرابعة. ووفقًا لبيريبوم، فإن الجمهور المناسب ديالكتيكيًا لأن يستهدف:

يؤكد على أن الحتميّة تمدنا بأساس للتخلي عن افتراض المسؤوليّة، لكنه يدعي أن هذه المسألة لم تُحسم بعد. ومؤيد هذا الرأي سوف يقول عن حالة عادية لفعل غير أخلاقي، محدد فيها أن الفعل ينتج من عملية حتميّة سببيًا تتجاوز تحكم الفاعل، أن المسألة الآن هي هل الفاعل مسؤول أخلاقيًا أم لا. ولنطلق على هذا الرد التحقيقي المحايد. من خلال هذا الرد من العقلاني إبستمولوجيًا في البداية ألا نعتقد أن الفاعل في مثال حتمي عادي مسؤول أخلاقيًا، وألا نعتقد أنه غير مسؤول أخلاقيًا، وإنما ننفتح على توضيح للاعتبارات التي من شأنها أن تجعل اعتقادًا من هذين الاعتقادين عقلانيًا (Pereboom, 2008b: 162).

وبالتالي، وفقًا لبيريبوم، فالرد الأوّلي المناسب على الحالة الرابعة من قِبل أفراد ذلك الجمهور المستهدف هو الرد التحقيقي المحايد. لكن ما هو

نوع الاعتبارات التوضيحية التي تفيد بالنسبة لهذا الجمهور؟ يكتب بيربوم:

إن إيراد قياس تكون فيه بديهيات المرء أوضح يعتبر بحد ذاته نوعًا من الاعتبار التوضيحي. في موقف يكون فيه الرد التحقيقي المحايد على فاعل محتم سببًا عقلانيًا إبستمولوجيًا من البداية، ربما تكون حالة تلاعب مقاس عليها بمثابة اعتبار توضيحي يجعل الاعتقاد أن الفاعل المحتم عاديًا غير مسؤول أخلاقيًا اعتقادًا عقلانيًا (162).

حسب رؤية بيربوم، فإن البديهيات المتعلقة بحالة مثل الحالة الأولى أو الحالة الثانية متصالحة بوضوح مع اللاتوافقيّة، وهذه الحالات تمدنا بالنوع الصحيح من القياس على الحالة الرابعة يساعد في توضيح عقلانية اعتقادات المرء. هكذا الأمر، حتى مع التسليم بأن الانتباه إلى الخصائص الفاعلية والأخلاقيّة لبلوم في الحالة الأولى (المُرَحَّل من الحالة الرابعة) تصحح على ما يبدو التشخيص التوافقي[1].

هذا النزاع بين بيربوم وماكينا -أي، النزاع بيننا، نحن مؤلفا هذا الكتاب- يعتمد في المقاوم الأول على هاتين المسألتين المرتبطتين: في ضوء حالات مثل الحالة الأولى والحالة الثانية، هل تَوفر للجمهور التحقيقي المحايد سببًا كافيًا للانتقال من موقف لاأدريّ منفتح إلى استنتاج لاتوافقي؟ أم أن للرد التوافقي الصلب موارد كافية للدفاع عن أنه يظل عقلانيًا لهذا الجمهور أن يبقى محايدًا، بمجرد تحديد هذه الموارد -وبالتالي يواصل معاملة مسألة ما إذا كان الفاعلون أحرارًا ومسؤولين كمسألة مفتوحة؟[2] لن نتابع هذا الأمر هنا، باستثناء أن نقول إن ماكينا يعتقد أن بيربوم واهم، وأن بيربوم يعتقد أن ماكينا فيه لوثة جنون.

هناك سؤال آخر لن نبحثه هنا، وهو عما إذا كان ينبغي جعل الحالات الأقرب إلى حالات الحياة الحقيقية تؤثر (في مقابل الحالات الأبعد) في تقييم

(1) لدفاع عن ماكينا في هذه النقطة انظر دانييل هاس (2012) ، ولردٍّ على هاس انظر بيربوم (2014).

(2) ومع ذلك، هناك مسألة أخرى، لم نناقشها هنا، وهي ما إذا كانت قوة حجة التلاعب كافية لاستنتاج لاتوافقي حتى في ظل الافتراض صاحب المتطلبات الأقل الذي مفاده أن التلاعب يخفف على الأقل من للسؤولية الأخلاقيّة. جادل باتريك تود (2011) بأن الحكم بتخفيف المسؤوليّة الأخلاقيّة وليس إبطالها تمامًا يكفي لتهديد التوافقيّة. ومع ذلك، فقد جادل كل من جاستن كيبس Justin Capes (2013) وهانا تيرني Hannah Tierney (2013) بأن التوافقيّة تتسق مع التفكير في أن الحتميّة يمكن أن تخفف، إذ ربما يمكن أن تكون هذه الأشكال من الحرية والمسؤوليّة غير المتوافقة مع التلاعب أكبر أو أقوى من الأشكال المتوافقة مع الحتميّة. يبحث أندرو خوري Andrew Khoury (2014) طريقة مختلفة للرد على تود، حيث يركز على حقيقة أن مضمون التخفيف هو التنازل عن أن الفاعل المتلاعب به مسؤولًا (بدرجة ما). ولبعض التحفظات على استراتيجية خوري، انظر تيرني Tierney (2014).

ما يكون عقلانيًا بالنسبة للجمهور التحقيقي المحايد. يعتقد ماكينا (2008a; 2014) أنه ينبغي علينا أن نعطي قيمة إثباتية أكبر للحالات الأقرب لحالات الحياة الحقيقية، التي هي (بلا غرابة) أكثر تصالحًا مع تشخيص توافقي. ويعتقد بيريبوم (2008b; 2014) أنه ينبغي علينا أن نعطي قيمة إثباتية أكبر للحالات الأقل اعتيادًا مثل حالته الأولى. ويشير إلى أننا لا نطبق على أحكامنا المتعلقة بالمسؤوليّة أي نظرية حول الطبيعة السببيّة العامة للكون قد تهدد عقلانية تلك الأحكام. ويكمن القلق الإسبينوزيّ في أنه في الحالات العادية سوف تكون هذه الأحكام مقدّمة من خلال افتراض إرادة حرّة لاحتميّة. ربما تكون حالات التلاعب المحلية والبعيدة مصطنعة، لكن الاصطناع مطلوب لإبراز السببيّة الحتميّة، أما بالنسبة للحالات العادية فيكمن القلق في أنها لا تبرزها، وهكذا يُقمَع بسهولة. وتتفق دانا نيكلين في هذه المسألة فتقول:

> قد يجادل المرء بأن صفتها اللاواقعية تساعد في ضمان أن نركز على السمات المعنية، وألا نعتمد ضمنيًا إلا ما كان بلا وعي على الافتراضات الخلفية التي نستحضرها في الحياة العادية. وبهذه الطريقة، يمكن القول إن هذه البديهيات أوثق من بديهيات الحياة الحقيقية (2013: 125).

7.5. ملاحظات ختامية عن حجج لاتوافقيّة المصدر

في هذا الفصل ركزنا على ثلاث حجج لاستنتاج لاتوافقي مصدري. وكما رأينا، فإن الحجة الأكثر إقناعًا من هذه الحجج هي (بعض أمثلة) حجة التلاعب. وزعمنا أن حجة النهائية يجب أن تُمَيز عن أي أطروحة نهائية متصالحة مع اللاتوافقيّة من النوع الذي أيده كين (1996) أو بيريبوم (2001; 2014). إن الحجة النهائية، في رأينا، ليست مقنعة إذا كانت تستخدم تصورًا شعبيًا للنهائية، وأنها تصادر على المطلوب إذا كانت تستخدم مفهومًا أدق للنهائية، مفهومًا يؤسس فيها مطلب اللاحتميّة. وزعمنا أن الحجة المباشرة، رغم أنها جذابة لأول وهلة، إلا أنها تعتمد على ما يبدو على مبدأ استدلالي -مثل الانتقال NR- بحاجة إلى دعم من خلال أمثلة له لا نزاع عليها. لكن أفضل الأمثلة المرشحة يبدو أنها تلك الأمثلة المعتبرة مركزية في حجج التلاعب اللاتوافقيّة. وهكذا، فيما يتعلق بالنزاع بين التوافقيين المصدريين واللاتوافقيين المصدريين، فإن قدرًا كبيرًا منه يدور حول قوة حجة تلاعبية مثل حجة التلاعب ذات الحالات الأربع التي قدمها بيريبوم.

ومع ذلك، نعجّل بأن نقول إن هذه الحجج الثلاث للّاتوافقيّة المصدرية ليست حكرًا على اللّاتوافقيين المصدريين. فمن الممكن لمؤيد لاتوافقيّة التفاوت مثل جينيت (1996) أو فان إنواجن (1983) أن يستفيد منها. يلتزم مؤيدو لاتوافقيّة التفاوت باشتراط قدرة على التصرف بشكل مغاير لتوجد إرادة حرّة ومسؤوليّة أخلاقيّة، ووفقًا لذلك، يسعون إلى إثبات لاتوافقيتهم على أساس حجة النتيجة. لكن كما يوضح شابو (2010a)، يتسق الالتزام بمطلب الإمكانيات البديلة أيضًا مع إقرار المطلب المصدري اللاتوافقي بشأن الإرادة الحرّة والمسؤوليّة الأخلاقيّة. وبذلك يتاح للّاتوافقيين المدافعين عن مطلب الإمكانيات البديلة أن يبحثوا إلى أسس للاتوافقيتهم في اعتبار متعلق بالمصادر السببيّة للفعل، وهذه هي في الواقع، كما يوضح شابو، استراتيجية كين (1996).

أخيرًا، ينبغي أن نلاحظ أيضًا أن هناك نقاشًا آخر في المادة العلمية يوجهنا إلى استنتاج لاتوافقي مصدري، وهو نقاش اخترنا عدم تطويره في هذا الفصل. كما رأينا في الفصل السادس، يبحث جاري واتسون في مقالة مؤثرة له (1987) الافتراضات المسبقة لتوافقيّة ستراوسنية، خاصة افتراض ما إذا كانت كل شروط الإعذار أو الإعفاء متصالحة حقًا مع التشخيص التوافقي، كما زعم ستراوسن (1962)، أم لا. من بين هذه المعاذير كون المرء في ظروف تنشئة تعيسة. فحص واتسون هذا النوع من التماس العذر (الإعفاء) من خلال النظر بعناية لتطبيق معين مربك له، وهي قضية روبرت ألتون هاريس (التي بحثناها في مقدمتنا). وقد ارتكب هاريس جريمتي قتل بشعتين بدم بارد. عندما نسمع عن هذه القضية، نميل على نمط ستراوسن إلى لوم القاتل ونريد أن نعاقبه بقسوة، كما يتضح من خلال عواطفنا التفاعلية السلبية القوية. لكن، كما يلاحظ واتسون، عندما نفحص بعناية تاريخ حياة حالة مثل حالة هاريس، التي انطوت على وحشية وبؤس من ولادته فصاعدًا، تبدأ عواطفنا التفاعلية في أن تلين، ويمتزج استياؤنا بشفقة. هناك قلق هنا من أن معرفة أصول أعتى أشرار التاريخ حتى يمكن أن تقود إلى موقف إعفاء أو على الأقل موقف مخفّف، مما يؤدي إلى تحد للتشخيص التوافقي. في الواقع، قد يزعم اللاتوافقيون أنه يوحي بمسار مختلف لاستنتاج لاتوافقي مصدري، مسار غير قائم على تجارب فكرية تخيلية عن تلاعب فريق من علماء الأعصاب بفاعلين، وإنما قائم على حالات فعلية من الحياة الحقيقية.

اقتراحات لمزيد من القراءة

لكتاب ممتاز مخصص لتقييم كل هذه الحجج اللاتوافقيّة، بالإضافة إلى حجج أخرى، انظر:

Haji, Ishtiyaque. 2009. *Incompatibilism's Allure*. Peterborough, Ontario: Broadview Press.

ونقدم هنا عينة من الأعمال المتعلقة بكل حجة من هذه الحجج الثلاثة المتميزة:

حجة النهائية:

Clarke, Randolph. 2005. "On an Argument for the Impossibility of Moral Responsibility." *Midwest Studies in Philosophy* 29: 13-24.
McKenna, Michael. 2008d. "Ultimacy & Sweet Jane." In Nick Trakakis and Daniel Cohen, eds., *Essays on Free Will and Moral Responsibility*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing: 186-208 .
Smilansky, Saul. 2003. "The Argument from Shallowness." *Philosophical Studies* 115: 257-82.
Strawson, Galen. 1994. "The Impossibility of Moral Responsibility." *Philosophical Studies* 75: 5-24.

الحجة المباشرة:

Fischer, John Martin, and Mark Ravizza. 1998. "The Direct Argument for Incompatibilism." In *Responsibility and Control: An Essay on Moral Responsibility*. Cambridge: Cambridge University Press: chapter 7.
McKenna, Michael. 2008c. "Saying Goodbye to the Direct Argument the Right Way." *Philosophical Review*

117 (3): 349-83.
Ravizza, Mark. 1994. "Semicompatibilism and the Transfer of Non-Responsibility."*Philosophical Studies* 75: 61-94.
Shabo, Seth. 2010b. "The Fate of the Direct Argument and the Case for Incompatibilism." *Philosophical Studies* 150: 405-24.
van Inwagen, Peter. 1983. "What Our Not Having Free Will Would Mean." In *An Essay on Free Will*. Oxford: Clarendon Press: chapter 5.
Warfield, Ted. 1996. "Determinism and Moral Responsibility are Incompatible." *Philosophical Topics* 24: 215-26.
Widerker, David. 2002. "Farewell to the Direct Argument." *Journal of Philosophy* 99: 316-24.

حجة التلاعب:

Baker, Lynne R. 2006. "Moral Responsibility without Libertarianism." *Noûs* 40: 307-30.
Demetriou, Kristin. 2010. "The Soft-Line Solution to Pereboom's Four-Case Argument." *Australasian Journal of Philosophy* 88: 595-617.
Fischer, John Martin. 2011. "The Zygote Argument Remixed." *Analysis* 71: 267-72.
Frankfurt, Harry. 1975. "Three Concepts of Free Action II." *Proceedings of the Aristotelian Society* supp. vol. IL: 113-25.
Locke, Don. 1975. "Three Concepts of Free Action I." *Proceedings of Aristotelian Society* supp. vol. IL: 95-112.
Kearns, Stephen. 2012. "Aborting the Zygote Argument." *Philosophical Studies* 160 (3): 379-89.
Matheson, Benjamin. Forthcoming. "In Defense of

the Four-Case Argument." *Philosophical Studies.*
McKenna, Michael. 2008a. "A Hard-line Reply to Pereboom's Four-case Argument." *Philosophy and Phenomenological Research* 77 (1): 142-59.
Mele, Alfred. 2006b. "My Compatibilist Proposal: Objections and Replies." In *Free Will and Luck.* New York: Oxford University Press: chapter 7.
Mele, Alfred. 2005a. "A Critique of Pereboom's Four-Case Argument for Incompatibilism." *Analysis* 65: 75-80.
Pereboom, Derk. 2008b. "A Hard-line Reply to the Multiple-Case Manipulation Argument." *Philosophy and Phenomenological Research* 77 (1): 160-70.
Pereboom, Derk. 2001. "Problems for Compatibilism." In *Living Without Free Will.* Cambridge: Cambridge University Press: chapter 4.
Pereboom, Derk. 1995. "Determinism al Dente." *Noûs* 29: 21-45 .
Todd, Patrick. 2012. "Defending (a Modified Version of the) Zygote Argument." *Philosophical Studies* 164 (1): 189-203.
Todd, Patrick. 2011. "A New Approach to Manipulation Arguments." *Philosophical Studies* 152 (1): 127-33.

8 التوافقيّة المُعاصرة

سبعة آراء حديثة

ننتقل في هذا الفصل إلى التوافقيّة المعاصرة. هناك فرق لافت للنظر بين الاقتراحات التوافقيّة المعاصرة ومجموعة المقترحات الليبرتاريّة المعاصرة. كما سوف نبين في الفصل العاشر، هناك ثلاث طرق متميزة لتقديم نظرية ليبرتارية: سببية الحدث، واللاسببية، والسببيّة الفاعلة. ورغم أن كل طريقة من هذه الطرق قد طُورت بطرق مختلفة مثيرة للاهتمام، إلا أن كل المقترحات الليبرتاريّة القابلة للتطبيق تقع بوضوح في واحد من هذه المعسكرات الثلاثة. على النقيض من ذلك، هناك مجموعة من الاستراتيجيات التوافقيّة المعاصرة من الصعب حتى أن نفكر في كيفية وضعها في أصناف طيّعة. لهذا السبب، سوف نبحث، في هذا الفصل، سبعة مقترحات توافقيّة، ونعلق على كل منها باختصار فقط. ثم في الفصل التالي، نركز بمزيد من التفصيل على ثلاث استراتيجيات توافقيّة بارزة على نحو خاص، استراتيجية من هذه الاستراتيجيات تتعلق بالاستجابة للعلل، وأخرى تتعلق بشبكة العناصر المختلفة الداخلية للبنية النفسية للفاعل، وتقدم الثالثة دفاعًا معاصرًا عن حرية التفاوت.

قبل الانتقال إلى نظريات توافقيّة محددة، من المفيد أن ننظر في بعض العوامل المهمة المؤثرة على الكتابات المعاصرة. وتُخصَّص الأقسام الثلاثة الأولى أدناه لهذه المهمة.

8.1. النزاع بين التوافقيين التاريخيين والتوافقيين اللاتاريخيين

يتعلق أحد المتغيرات المؤثرة على التوافقيّة المعاصرة بما إذا كانت الإرادة

الحرّة و(أو) المسؤوليّة الأخلاقيّة تاريخية بالأساس[1]. حتى وقت قريب، كان الافتراض التلقائي هو أن التوافقيّة أطروحة غير تاريخية (مثلًا، انظر Double, 1991: 56-7). وكانت الفكرة هي أنه لا ينبغي للتوافقي أن يعنيه كيف أصبح الشخص على ما هو عليه. وإنما كل ما يعنيه هو ما إذا كان الشخص، بافتراض أن الشخص يكون على نحو معين عندما يتصرف، يكون على هذا النحو من موارد مانحة للحرية. فكرة أن اكتساب موارد فاعلية مانحة للحرية ذات الصلة يجب أن يهمنا أيضًا تدعو للقلق، حيث إنّ الحتميّة في حد ذاتها يمكن أن تكون نوعًا من التاريخ الهادم للحرية. ورغم هذا الافتراض التلقائي، في الآونة الأخيرة، قَبلت العديد من المقترحات التوافقيّة المؤثرة بمطلب تاريخي (مثلًا، Fischer and Ravizza, 1998; Haji, 1998; Mele, 1995, 2006b). تتمثل الاستراتيجية العامة في الإشارة إلى أن بعض المطالب التاريخية المتعلقة بالحرية والمسؤوليّة متوافقة مع الحتميّة. علاوة على ذلك، كما يمكن للتوافقي التاريخي أن يقترح، فإن دوافع القيد التاريخي هي علل مستقلة تمامًا عن جدل التوافقيّة/اللاتوافقيّة. ويأتي الدافع الرئيس من التأمل في مجموعة من الحالات.

افترض أن شخصًا ما قد اختُطف ولُقّن اعتقادًا دينيًا ما عن طريق غسل الدماغ، مما يؤدي إلى تغيير جذري في شخصيته (ربما يتذكر بعض القراء حالة باتي هيرست الحقيقية). تخيل أن ناتج هذه العملية هو شخص يلبي، وفقًا للمعايير اللاتاريخية المعقولة، شروط التصرف بحرّية. ومع ذلك، يجادل الكثيرون بأن مثل هذا الشخص لا يتصرف بحرّية وليس مسؤولًا أخلاقيًا لأن التاريخ الذي يؤدي إلى كونه على هذا النحو يفسد فاعليته. يزعم التوافقيون الذين يتخذون هذا الموقف أن اشتراط أن الفاعل لا يكون لديه تاريخ كهذا (مطلب سلبي)، أو اشتراط أن الفاعل يكون لديه تاريخ سببي ينطوي على اكتساب الفاعل لاعتقادات وقيم معينة بمفرده (مطلب إيجابي) يتسق مع كون الحتميّة صحيحة. وسوف يزعم هؤلاء التوافقيون أن شروط الحرية بحاجة إلى أن تُستكمل بشرط تاريخي.

---

(1) يمكن فهم التمييز بين النظريات التاريخية وغير التاريخية من خلال النظر في الفرق بين الأشياء التي هي في الأساس تاريخية والأشياء التي ليست كذلك (انظر Fischer and Ravizza, 1998: 171-3). المثال البسيط على ذلك هو حرق الشمس. فحرق الشمس هو حرق تسببه الشمس. بدون هذا التاريخ، لا يكون الحرق حرق شمسي وإنما إصابة من نوع آخر. المثال البسيط الآخر على ذلك هو الفاتورة الدولارية الحقيقية لا المزيفة. إن أمثلة الخصائص اللاتاريخية هي من قبيل كون الشيء كرة أو يكون لديك ساق مكسورة. فإذا كان هناك شيء ما كروي، فلا يهم كيف أصبح على هذا النحو؛ فهذا هو الشكل الذي لديه. بالمثل حالة الساق المكسورة.

لأن الأمثلة المشابهة للمثال المذكور أعلاه المتضمنة لعملية غسل دماغ هي أمثلة مزعجة جدًا ويبدو أنها تقوض الحرية والمسؤوليّة بوضوح، ربما يكون من المستغرب أن العديد من التوافقيين قد قاوموا حججًا تقود إلى استنتاج تاريخي واختاروا أطروحة لاتاريخية (مثلًا، Arpaly, 2003, 2006; Berofsky, 2006; Double, 1991; Frankfurt, 1975; McKenna, 2004; Watson, 1999; Wolf, 1987). وأشهر مؤيد للموقف اللاتاريخي هو هاري فرانكفورت. تأمل هذه الفقرة التي يُستشهد بها كثيرًا:

بقدر ما يماهي الشخص بين نفسه ومنابع أفعاله[1]*، يتحمل مسؤوليّة تلك الأفعال ويكتسب مسؤوليّة أخلاقيّة عنها؛ علاوة على ذلك، فإن المسائل المتعلقة بكيف تكون أفعاله مسببة وكيف تكون مماهاته بمنابعها مسبَّبة لا علاقة لها بالمسائل المتعلقة بما إذا كان الشخص يقوم بأفعاله بحرّية ومسؤولًا أخلاقيًا عن القيام بها (Frankfurt, 1975، كما في 1988: 54).

إن فرانكفورت على استعداد أن يقول إن شخصنا المختطف الذي غُسل دماغه إذا لبّى شروط فرانكفورت التوافقيّة اللاتاريخية المقترحة للتصرف بحرّية على النحو المطلوب للمسؤوليّة الأخلاقيّة، فإنه حقًّا يتصرف بحرّية ومسؤول أخلاقيًا عما يقوم به في أعقاب تلقينه.

لن نتمادى هنا في النقاش أبعد من هذا لكن نذكر فقط كيف يتداخل هذا النقاش مع الاستراتيجيات التي لدى التوافقيين لمقاومة حالات مختلفة من حجة التلاعب. تذكر تشخيص ماكينا (2008a) للسياسة التي ينبغي للتوافقيين أن يتبنوها للرد على حجج التلاعب (المناقشة في القسم 7.4). فهو يزعم أنه ينبغي للتوافقيين إن أمكن أن يميلوا إلى رد صلب لأن الردود اللينة متزعزعة. فالمدافعون اللاتوافقيون عن حجج التلاعب مستعدون لتنقيح أمثلتهم للرد على الردود اللينة، ومن ثم يدمجون في أمثلة التلاعب المنقحة العنصر الذي وُجد سابقًا أنه مفقود في سياق رد لين. وتكلفة هذه الاستراتيجية على التوافقيين، كما نلاحظ، هي أنها تتضمن مقاومة لأطروحة معقولة بالبداهة مفادها أن الفاعلين في حالات التلاعب المعنية ليسوا أحرارًا وليسوا مسؤولين. عند هذا المنعطف، يمكن للتوافقي التاريخي أن يبتعد عن نصيحة ماكينا. ويمكنه أن يشير إلى أن

(1) * أي الرغبات والدوافع وغير ذلك، ومعنى كلام فرانكفورت أن الشخص طالما يقول إنه هو رغبته (مثلًا) أو مطابق لرغبته فإنه يتحمل للمسؤوليّة (المترجم).

لديه أساسًا مبدئيًا لتبني ردٍّ لينٍ على حالات التلاعب الأكثر إزعاجًا بالبداهة، مثل تلك التي تحتوي على غسل الدماغ والتلاعب المتفشي. هذه الحالات تنتهك مطلبًا تاريخيًا من متطلبات الحرية والمسؤوليّة (Fischer and Ravizza, 1998; Haji, 1998; Mele, 1995, 2006b). يمكن أن يقرّ التوافقيون التاريخيون بذلك عندما يواجهون حالات تلاعب معدة جيدًا مبنية بالتفاصيل التاريخية المناسبة، وسيتعين عليهم بعد كل ذلك اتخاذ موقف صلب. لكن، كما قد يجادل هؤلاء التوافقيون التاريخيون، حالات التلاعب المبنية بتفاصيل تاريخية كافية تتحول إلى حالات أقل إزعاجًا. ليس فقط من خلال المقارنة نعتبر أن من المضاد للبداهة أن نعتقد في مثل هذه الحالات أن الفاعلين ربما يكونون في النهاية أحرارًا ومسؤولين أخلاقيًا.

8.2. تأثيرات ستراوسن على تبرير ممارساتنا اللائمة

كما أوضحنا، أولى بي. إف. ستراوسن اهتمامًا خاصًا بممارساتنا لتحميل المسؤوليّة الأخلاقيّة (الفصل السادس). زعم ستراوسن، معتمدًا على صورة واسعة للطبيعانيّة، أنه بسبب كون هذه الممارسات والعواطف المحركة لها حقائق طبيعية عن حياتنا الاجتماعية، فإنها ليست بحاجة إلى أي تبرير عقلاني خارجي. ومن ثم، أيّ شرط ميتافيزيقي خاص للفاعلية المسؤوليّة كمطلب للمشاركة في هذه الممارسات مضلل. في الواقع، هذا الشرط يتضمن عقلنة مفرطة للحقائق المتعلقة بممارساتنا للمسؤوليّة (القسم 6.4.5). ورغم أنه لم يتفق مع ستراوسن إلا عدد قليل في اقتراح أنه ينبغي علينا أن نترك الأمور كما هي ونعامل ممارساتنا الطبيعية ببساطة كحقائق طبيعية، إلا أن هناك عدد معتبر قبل المقاربة العامة لستراوسن من خلال قبول أن علينا أن نضع التركيز الأساسي عند التنظير عن الحرية والمسؤوليّة على ممارساتنا لتحمل المسؤوليّة -وليس على مجموعة من المسائل القبلية المفاهيمية متعلقة بميتافيزيقا فاعلين مسؤولين. ما أصاب فيه ستراوسن، وفقًا لهؤلاء الفلاسفة، هو أننا لسنا بحاجة إلى تبرير خارجي يتضمن حقائق ميتافيزيقيّة خاصة عن طبيعة الأشخاص يمكن أن تؤمن ممارساتنا. لكن، خلافًا لستراوسن، هذا يتسق مع قيد داخلي على هذه الممارسات يتطلب تبريرًا معياريًا normative لتحميل الآخرين للمسؤوليّة (مثلًا، Russell, 1992, 2013). ويُعد التبرير داخليًا وليس خارجيًا؛ لأن من

سمات ممارساتنا نفسها لإلقاء اللوم والعقاب، وكذلك الأشكال الأخرى لتحمل المسؤوليّة، أنها تفترض معاملة عادلة، أو استحقاق أو شيء من هذا القبيل. أي، لها شروط مناسبة عامة للتطبيق، هذه الشروط، إذا لم تستوفَ، سوف تكون سببًا للاعتقاد في أن هذه الممارسات غير مبررة.

وهكذا قدم بعض الفلاسفة المعاصرين (Scanlon, 1998, 2008; Wallace, 1994) أطروحات توافقيّة من خلال الاهتمام بالأعباء المعيارية لتبرير ممارساتنا لتحمل المسؤوليّة الأخلاقيّة، لا سيما اللوم والعقاب. تتمثل الاستراتيجية العامة في تحديد مبرر مناسب لإلقاء اللوم، مثلًا، ثم بحث الافتراضات المسبقة المتعلقة بالفاعلية اللازمة عن هذا التبرير. وفقًا لهذا الرأي، من المضلل أن ندعى أنه ما من متطلبات ميتافيزيقيّة على الإطلاق للفاعلية الحرّة والمسؤولة. بدلًا من ذلك، أيًا ما كانت المتطلبات الموجودة فإنها تعتمد على الشروط المعيارية اللازمة لتبرير ممارساتنا لتحمل المسؤوليّة. افترض، مثلًا، أن تبرير اللوم كان مقدمًا من حيث العدالة. قد يكون من الشروط المعقولة لإلقاء اللوم هو أن يكون هؤلاء اللامين قادرين على فهم المطالب الأخلاقيّة، وإلا فليس من العدل أن نحملهم مسؤوليّة الخطأ. عندئذ يكون من متطلبات كون المرء فاعلًا مسؤولًا، انطلاقًا من اعتبارات متعلقة بالعدالة، أن يكون قادرًا على فهم المطالب الأخلاقيّة. ويصبح السؤال حينئذٍ: هل لدينا أي سبب للاعتقاد أن كل الأشخاص (أو معظمهم) غير قادرين على فهم المطالب الأخلاقيّة، وهل هناك أي سبب للاعتقاد أن الحتميّة غير متوافقة مع كون الأشخاص مكوّنين على هذا النحو؟

8.3. تكاثر معاني المسؤوليّة الأخلاقيّة

ننتقل الآن إلى تكاثر أنواع متميزة من المسؤوليّة الأخلاقيّة محددة في ممارساتنا للمسؤوليّة الأخلاقيّة. حتى الآونة الحديثة إلى حد ما، كان الافتراض التلقائي هو أن المسؤوليّة الأخلاقيّة نوع واحد، وكان الجدل متعلقًا بالحرية (بالمعنى الأقوى) المطلوبة لذلك النوع. لكن حدد جاري واتسون في مقالته المؤثرة للغاية «وجهان للمسؤوليّة Two Faces of Responsibility» (1996) نوعين من المسؤوليّة الأخلاقيّة: العزو والمساءلة. وتتعلق المسؤوليّة الأخلاقيّة بمعنى العزو، في رأي واتسون، بتقييمات ما يُكشَف عن الفاعل أو عن شخصيته في تصرفه الذي يقوم

به، عن ما يرمز إليه الفاعل وما يهتم به. هذا التقييم للمسؤولية، وفقًا لواتسون، يختلف عن ما هو متضمن في تقييم سلوك فاعل بطرق تنطوي على مساءلته عن تصرفه. على هذا المعنى القوي، كون الفاعل مسؤولًا يبرر للآخرين (بعضهم على الأقل) معاملته بطرق معينة، كمطالبته بأن يعتذر، أو يصلح ما أفسده، وغير ذلك. وفي الآونة الأحدث، جادل ديفيد شوميكر (2015) بأن هناك نوعًا آخر من المسؤوليّة الأخلاقيّة يختلف عن مفهومي العزو والمساءلة: التجاوب answerability (انظر Bok, 1998; Smith, 2004). يتعلق التجاوب بمسؤوليّة المرء عن أحكامه كما هي مبينة في فاعليته، وتفترض مسبقًا أن الفاعل المسؤول-تجاوبيًا يكون قادرًا على الإجابة عن ممارسته لقدراته الحساسة للحكم. واقترح البعض الآخر طرقًا مختلفة لتقسيم مجال المسؤوليّة الأخلاقيّة (لا يبدو أنها تحدد بوضوح التمييزات الموضحة أعلاه)، ومن هؤلاء سكانلون Scanlon (1998, 2008)، الذي سنناقش آراءه أدناه[1].

هناك معان مصغَّرة أكثر للمسؤوليّة الأخلاقيّة أيضًا. فمثلًا، على اقتراح موريتز شليك (1939)، فإن الهدف من اللوم والثناء هو تقليل حدوث الفعل السيئ وزيادة وتيرة الفعل الجيد. وكما رأينا في الفصل السادس، أوضح بي. إف. ستراوسن أن ذلك المفهوم «المتفائل» التطلعي لا يمكن أن يحتوي على ممارساتنا الفعلية بكاملها لتحمل المسؤوليّة الأخلاقيّة، وتحديدًا يفتقد العنصر المتعلق بالمواقف التفاعلية. لكن لا يزال بإمكاننا تحديد مفهوم شليك بمعنى آخر للمسؤوليّة الأخلاقيّة. إن شروط الحرية أو التحكم المتضمنة في هذه المعاني المختلفة للمسؤوليّة الأخلاقيّة عرضة للاختلاف. وهذا يثير سؤالًا حول أي نوع من المسؤوليّة الأخلاقيّة تحديدًا هو المعنيّ في نقاش الإرادة الحرّة. وهناك حقيقة متعلقة بالتوافقيّة بشكل خاص وهي أن بعض معاني المسؤوليّة المحددة حديثًا، مثل المسؤوليّة بمعنى العزو وبالمعنى الذي كان في ذهن شليك، يبدو أن لديها الحد الأدنى من متطلبات الحرية بما يتوافق بوضوح مع الحتمية -لدرجة أنه سيكون من الغريب أن نعتقد لأول وهلة أن هناك أيّ سبب حق للاعتقاد أن الحتميّة قَد تشكل تهديدًا لهذا النوع من الحرية. في ضوء ذلك، نعتقد أنه من المفيد أن نكمل وفقًا لافتراض أن المعنى المتصل بالمسؤوليّة الأخلاقيّة المبحوث في جدل الإرادة الحرّة هو معنى المساءلة. هذا هو المعنى الذي يكون به الفاعل

(1) إنها نقطة محل خلاف ما إذا كان هناك معاني متعددة للمسؤوليّة الأخلاقيّة أم هناك معنى واحد لها. اقترحت أنجيلا سميث Angela Smith (2012) أطروحة واحدية في مقابل الأطروحات التعددية.

المسؤول أخلاقيًا معرّضًا للردود الجزائية من الآخرين الذين يحاسبونه على سلوكه من خلال اللوم والعقاب ومن ثم يُلحَق به أذى من أنواع مختلفة. هذا هو المعنى الذي يبدو أنه يفترض مسبقًا الحاجة إلى متطلبات الحرية القوية نسبيًا، ولذا من المرجح أن يثير مشاكل فلسفية محتملة عما إذا كانت هذه الحرية يمكن أن تتحقق وكيف ذلك.

حتى عندما يقتصر معنى المسؤوليّة الأخلاقيّة المتعلق بجدل (مجادلات) الإرادة الحرّة على المساءلة، فإن هناك المزيد من الصعوبات تركز على ما هو محل النزاع بين التوافقيين واللاتوافقيين. يزعم البعض أنه ينبغي النظر إلى جدل الإرادة الحرّة التقليدي على أنه يقتصر فقط على ما إذا كان لدينا الإرادة الحرّة المطلوب للمسؤوليّة الأخلاقيّة بمعنى مستلزم لاستحقاق أساسي. (مثلًا، Pereboom, 2001, 2014). في هذا المعنى المستلزم لاستحقاق، يكون الشخص مسؤولًا أخلاقيًا ومستحقًا اللوم على فعل ما فقط إذا كان يستحق اللوم عليه بمعنى أساسي. والأساسية Basicness في هذا السياق هي مسألة استحقاق الفاعل اللوم فقط لأنه تصرف تصرفًا خاطئًا مستهجنًا وليس لأي أسباب أخرى، مثل تلك الأسباب التي تأتي من نظرية أخلاقيّة عواقبية أو تعاقدية. وبالتالي، فحتى مع قصر الاهتمام بالمسؤوليّة الأخلاقيّة على معنى المساءلة، إذا كان المبرر الذي يقدمه التوافقي للّوم قائم على اعتبارات معيارية من نوع عواقبي أو تعاقدي، فإنه سيعترض البعض اعتراضًا مفاده أن التوافقي ينحرف عن الموضوع أو يغيره. ومفاد التهمة أنه لمن الأهمية بمكان خاص أن تكون الحرية المطلوبة لتبرير لوم المساءلة من خلال هذه الموارد التي لا تقوم على استحقاق أساسي سهلة الحصول ومتوافقة مع الحتميّة. وبالتالي، ليس من المعقول أن نعتقد أن الحرية بهذا المعنى، اعتمادًا على هذه المصادر التبريرية، يجب أن يكون لها أي تأثير على جدل الإرادة الحرّة التقليديّ (مثلًا، Pereboom, 2007: 86).

8.4. توافقيّة وجهات النظر المتعددة لدينيت

يدافع دانيال دينيت في كتابه النطاق الحر: أنواع الإرادة الحرّة الجديرة بأن تُطلب Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting (1984)، عن التوافقيّة بطريقة مستوحاة من التطورات المهمة في فلسفة العقل. وفي الآونة الأحدث، اعتمد كتاب دينيت «الحرية تتطور

Freedom Evolves» (2003) باستفاضة أكبر على عمله في الوعي في كتابه الوعي مفسّرًا Consciousness Explained (1991) وعمله في طبيعة التطور في كتاب أفكار داروين الخطرة Darwin's Dangerous Ideas (1995).

جادل دينيت في كتابه النطاق الحرّ بمشروعية المفاهيم النفسية الشعبية في تفسير الفعل القصدي. ويستند رأيه إلى مجموعة من المواقف المتبناة تجاه نظام ما، ومنها الموقف الفيزيائي الأكثر أساسية، وموقف التصميم الوسيط، والموقف القصدي العقلي. ومبرر تبني أي موقف من هذه المواقف هو فاعلية هذا الموقف في فهم النظام والتنبؤ به والتفاعل معه. مفتاح الإرادة الحرّة هو الموقف القصدي. وفقًا لدينيت، حتى منظم الحرارة يمكن فهمه من هذا الموقف على أنه نظام قصدي محدود جدًا لأنه يمكن التنبؤ بسلوكه على نحو مفيد بأن نسند إليه الاعتقادات والرغبات الكافية لعرضه على أنه يتصرف بعقلانية داخل نطاق محدود. فمثلًا، يرغب منظم الحرارة في أن تكون درجة حرارة الغرفة (أو درجة الحرارة الداخلية للأداة الميكانيكية) لا تتجاوز نطاقًا معينًا ولا تقل عنه. فإذا اعتقد منظم الحرارة أن درجة الحرارة خارج النطاق المطلوب، سيستجيب بشكل مناسب لتحقيق نتائجه المرجوة.

قد يشعر المرء بالقلق من كون أن منظم الحرارة ليس لديه نيات حقيقية، خلافًا لطيور القرقف، أو الأطفال الذين يبدؤون المشي، أو طلاب السنة الثانية الجامعية. وفقًا لدينيت، هذا القلق يجعل المرء يخطئ (1973: 155). يفترض مسبقًا طلب التمييز التام بين بعض الكائنات القصدية الحقيقية ميتافيزيقيًا وبين التمثلات المحاكية مثل منظمات الحرارة أنه بالنسبة إلى أي نظام قصدي هناك ما هو أكثر من تبني موقف تجاهه كنظام قصدي. إذا كان هذا الموقف يحقق النتائج المطلوبة -إذا كان يسهّل تبادلًا مثمرًا، ويسمح بتنبؤات مفيدة، ويسمح للمرء بأن ينخرط مع النظام القصدي عقلانيًا- فإنه ينال منزلة الكائن القصدي. ليس هناك حاجة إلى علامة ميتافيزيقية خاصة. ومن ثمّ، بالنسبة إلى دينيت، فإن تناسب تبني الموقف القصدي تجاه نظام ما يمكن أن يُقرَّر براغماتيًا من حيث نفعه التطبيقي في التفاعل مع النظام. بجانب هذه الأطروحة، يدعي دينيت أن التفسيرات النفسية الشعبية (المستندة إلى الموقف القصدي) متسقة تمامًا مع موقف التصميم الأكثر أساسية more basic design والموقف الفيزيائي الأكثر أساسية، فالأول يستند إلى النيات، لا نيات النظام وإنما نيات مصممه، والثاني

يستند فقط إلى العمليات الميكانيكية الأكثر أساسية التي تجعل النظام من لحظة أخرى ينتقل إلى من حالة فيزيائية إلى أخرى. بمجرد أن يصبح النظام معقدًا بما فيه الكفاية، كما هو حال الكمبيوتر الذي يلعب الشطرنج، يصبح الموقف القصدي ضروريًا للتفاعل الناجح (1973: 154).

ومثلما أن قرار تبني الموقف القصدي تجاه نظام ما هو قرار براغمتي، فكذلك قرار تبني الموقف القائل إن نظامًا ما يكون شخصًا مسؤولًا أخلاقيًا. يسمي دينيت هذا الموقف الأخير بالموقف الشخصي (1973: 57-8). وكما هو الحال مع الموقف القصدي، ليس هناك شيء عميق ميتافيزيقيًا مطلوب لفهم مشروع لنظام ما على أنه شخص (مثلًا، ليس هناك امتلاك خاص لـلإرادة). تُعتبر هـذه الأنظمة على نحو مـشروع على أنها فاعلة مسؤولة أخلاقيًا إذا نجح فهم هذه الأنظمة وفقًا للموقف الشخصي (1984: 158-63). ومثلما أن الموقف الفيزيائي -الذي قد يكون حتميًا- متوافق مع الموقف القصدي، فإنه متوافق أيضًا مع الموقف الشخصي. علاوة على ذلك، يجادل دينيت بأنه من المستحيل عمليًا فهم أنواع الأنظمة المعقدة قيد النظر والتنبؤ بها من موقف فيزيائي بحت. وبالتالي، فالموقف الفيزيائي لن يستأصل أبدًا الموقف الشخصي. نحن كأشخاص مشاركين في علاقات التفاعل الاجتماعية اليومية بين بعضنا البعض بحاجة إلى الموقف الشخصي؛ وليس هذا الموقف مهددًا بشبح الحتمية. لنطلق على هذا الرأي توافقية وجهات النظر المتعددة.

إن دينيت واضح أيضًا في أن تحميل الفاعلين للمسؤولية يجب أن يُبرَّر على أسس عواقبية (1984). عـلاوة على ذلـك، ليست هناك حقائق ميتافيزيقية تتعلق بالمسؤولية الأخلاقية مستقلة عن هذا التبرير العواقبي لتحميل المسؤولية. مـن وجـهة نظر دينيت، ليس هـناك شيء اسمه استحقاق أساسي، وبالتالي ليست هناك إرادة حرّة من النوع المطلوب لمسؤولية الاستحقاق الأساسي. في هذا الجانب، رأيه يماثل بعض الآراء التشككية التي سوف نناقشها في الفصل الحادي عشر.

ما هي الإرادة الحرّة وفقًا لتقرير دينيت؟ أولًا، هو يزعم أن حرية التفاوت متوافقة مع الحتمية، ويؤيد رفض سلوت (انظر القسم 4.3.3) لحجة النتيجة (Dennett, 1984: 123). ورغم أن دينيت لا يقدم تحليلًا للقدرة على التصرف بشكل مغاير، إلا أنه يقدم تفسيرًا عامًا لحرية التفاوت للفاعلين الأحرار في عوالم حتمية من حيث أن تطور كائنات معقدة قصديًا

«صُممت» لتكون قادرةً على تجنب بعض النتائج والبحث عن نتائج أخرى (2003، الفصل الثالث).

رغم أن دينيت يجادل بأن حرية التفاوت متوافقة مع الحتميّة، إلا أنه يزعم، مثل فرانكفورت (1969) أن حرية التفاوت ليست ضرورية للمسؤوليّة الأخلاقيّة. لكنه يجد طريقة فرانكفورت في الحجاج غير مقنعة لأنها تعتمد بشكل أساسي على أمثلة مخصصة esoteric (1984: 132). وتتمثل استراتيجيته في إظهار أن اهتماماتنا العملية بالحرية والمسؤوليّة لا تعرف الاعتبارات المتعلقة بالقدرة على التصرف بشكل مغاير بمعناها الدقيق الذي يفكر به اللاتوافقيون (بقولهم بثبات الماضي والقوانين). من الأمثلة التي استخدمها للدفاع عن موقفه هو حالة لوثر، الذي ادعى أنه عندما يقف على أبواب الكنيسة «لا يستطيع القيام بأي شيء آخر» (1984: 133). ومع ذلك، هذه الحجة عرضة لاعتراض ما. يمكن للّاتوافقي أن يعتبر حالة لوثر على أنها من الحالات التي يكون فيها المرء، إن كان حرًا، بإمكانه حرفيًا أن يتصرف بشكل مغاير، لكن نظرًا لقناعاته الأخلاقيّة، لن يقوم بتصرف مغاير؛ فقد كان مصمّمًا.

افترض أن دينيت كان محقًّا في أن المعنى الجوهري لحرية المسؤوليّة الأخلاقيّة لا يتطلب حرية تفاوت، بصرف النظر عن طريقة حجاجه لهذه النقطة. كيف يضع تقريرًا عن الحرية المصدرية؟ بالنسبة إلى دينيت، تكمن الإرادة الحرّة في قدرة الشخص على التحكم في سلوكه على أساس الاعتبارات العقلانية من خلال الوسائل التي تنشأ عن، أو تخضع لـ، تقييم ذاتي نقدي، وضبط للنفس، ومراقبة ذاتية. وهذا يعني أن الإرادة الحرّة تتضمن الاستجابة للعلل *responsiveness to reasons*. ويقدم دينيت على نحو لافت للنظر سلسلة من الملاحظات القيمة حول الكيفية التي قد ينشأ بها هذا النوع من التحكم طبيعيًا من مخلوقات أقل رقيًا من خلال عملية التطور (2003). (سوف نؤجل مناقشة الاستجابة للعلل. وسنتناولها بالتفصيل في الفصل التالي).

ماذا عن حجج اللاتوافقيين المصدريين، خاصة حجة التلاعب (المناقشة في الفصل السابع)؟ فيما يتعلق بشرط النهائية -كشيء تهدف حجة التلاعب إلى إثباته- يقصد دينيت وضع اللاتوافقي في الوضع الدفاعي (2003، الفصل الرابع). تتطلب النهائية لاحتميّة في عملية اتخاذ القرار، ويجادل دينيت بأنه لا توجد وسيلة لإظهار أن هناك مجالًا لها يمكن الدفاع عنه؛ فوجودها لا

يمكن أن يساعد في تعزيز الحرية التي يشترطها الليبرتاريون. لذلك ينبغي التخلي عن شرط النهائية كشرط معقول لنوع الحرية الذي يستحق أن نطلبه. أما بالنسبة لحجة التلاعب، فهو يتهم اللاتوافقيين بأنهم يحتالون حجاجيًا بالاستناد إلى ما يسميه «مضخات الحدس» (1984: الفصل الأول). ومضخات الحدس، وفقًا لدينيت، هي أمثلة مصممة لهزّ بديهياتنا الفلسفية، لكن هي في حد ذاتها مشتبه فيها فلسفيًا. حيث تنطوي هذه الأمثلة على حالات يكون فيها الفاعلون المؤدون لأدوارهم بشكل طبيعي (على ما يبدو) متلاعب بهم، مثلًا، كما لو كانوا دمية موصولة ببعض الأسلاك (1984: 8-10). يقترح دينيت هنا أن الفاعلية الإنسانية الحقيقية ليست هكذا -ومن المضحك الاعتقاد بأنها كذلك. في هذا الصدد، كان دينيت على استعداد أن يتبنى بلا تأهيلٍ ما وصفناه (في القسم 7.4) بأنه رد لين على حجج التلاعب، لأنه سيكون هناك دائمًا، في رأيه، فرقًا معتبرًا بين الفاعل المتلاعب به والفاعل الذي يتصرف طبيعيًا في عالم حتمي، وكان تصميمه نتاجًا لتاريخ تطوري طويل. لكن هذا الرد قد يكون موضع شك. فإذا كان عالمٌ ما حتميًا، فيبدو أنه من الممكن من حيث المبدأ على الأقل تخيل طرق مصطنعة لنسخ أسباب القطع المحلية local chunks في ذلك العالم، أو كله. وإذا كان من الممكن تخيل هذا كإمكانية مفاهيمية متماسكة، فما السبب وراء اعتقاد أننا لا يمكننا اختبار مفاهيمنا للحرية والمسؤوليّة بالاستناد إلى حالات تلاعب تستخدم هذه التجارب الفكرية؟

8.5. الرأي العلّي لوولف Wolf 's Reason View ورأي القدرات العقلانية لنيلكين Nelkin's Rational Abilities View

طورت سوزان وولف في كتابها الحرية في حدود العقل Freedom within Reason (1990)، موقفًا في جدل الإرادة الحرّة أطلقت عليه الرأي العلّي. وفقًا للرأي العلّي، تتطلب المسؤوليّة الأخلاقيّة «القدرة على التصرف وفق العلة» (67). هذه القدرة، في اقتراح وولف، متوافقة مع الحتميّة. ومؤخرًا، قدمت دانا نيلكين في كتابها عقلنة الحرية والمسؤوليّة Making Sense of Freedom and Responsibility (2011) نسختها من نظرية تتبع العلل الجيدة good-reasons-tracking theory التي أطلقت عليها نيلكين رأي القدرات العقلية:

بكل بساطة، مفاد الرأي هو أن المرء يكون مسؤولًا عن فعل ما إذا وفقط إذا كان بإمكانه أن يتصرف بالقدرة على إدراك العلل الجيدة والتصرف وفقها (3).

وتقترح نيلكين أيضًا أن القدرة المذكورة متوافقة مع الحتميّة. وهكذا تلتزم وولف ونيلكين بلاتماثليّة asymmetry مثيرة. أولًا، الحرية المطلوبة للمسؤوليّة الأخلاقيّة عندما يتصرف المرء لعلل جيدة لا تتطلب القدرة على التصرف بشكل مغاير. فإذا كان الفاعل يدرك العلل الجيدة ويتصرف من أجلها، فإنه يمارس قدرة على إدراك العلل الجيدة والتصرف وفقها. ومن ثم، فإن جدارة المرء بالثناء، لا تتطلب حرية تفاوت. لكن عندما يفشل الفاعل في التصرف وفق علل جيدة، فإن المسؤوليّة الأخلاقيّة تستلزم أن يكون قادرًا على إدراك العلل الجيدة والتصرف وفقها بدلًا من ذلك. وبالتالي، فاستحقاق اللوم يتطلب حرية تفاوت.

انظر في هذا المثال المناقش كثيرًا والذي تستخدمه وولف لتطوير جزء من أطروحتها اللاتماثلية التي تهتم باستحقاق الثناء:

يقف شخصان، يتمتعان بقدرة متساوية على السباحة، على شواطئ غير مزدحمة. يرى كل منهما طفلًا مجهولًا يصارع الماء بعيدًا جدًا. يعتقد كلاهما أن «الطفل يحتاج إلى مساعدتي» ويسبح مباشرة لإنقاذه. في كل حالة، نحن نفترض أن الفاعل يفكر بشكل صحيح -أن الطفل بحاجة إلى مساعدته- وأن الفاعل، في سباحته لإنقاذه، يتصرف التصرف الصحيح. ونفترض أيضًا أن في حالة من هاتين الحالتين، لدى الفاعل القدرة على التصرف بشكل مغاير، وفي الحالة الأخرى ليس لدى الفاعل هذه القدرة (Wolf, 1990: 81-2).

تزعم وولف أن كلا الفاعلين مسؤولان أخلاقيًا وجديران بالثناء. وتتفق معها نيلكين في ذلك (2011: 21). تأخذ وولف بعين الاعتبار منظورًا تنافسيًا -الرأي الاستقلالي، كما تسميه- يتطلب القدرة على التصرف بشكل مغاير من أجل المسؤوليّة الأخلاقيّة (82). على هذا المفهوم، واحد فقط من السبّاحَين مسؤول أخلاقيًا عن إنقاذ الطفل. لكن وولف تجد هذا غير معقول: «لأنه لا يبدو شيئًا ذا قيمة لدى الفاعل الأول ليس لدى الفاعل الثاني. فالمثالان هما مثالان على تفكير وفعل فاعلين لما يريدانه ويفكران فيه بالضبط» (82).

أما بالنسبة للنصف الآخر من الأطروحة اللاتماثلية، المتعلق باستحقاق

اللوم، فإن وولف تستخدم كمثال مضاد رأيًا تسميه رأي النفس الحقيقية Real Self View (1990: 9-85). وسوف نبحث هذه المواقف بالتفصيل في الفصل التالي. للأغراض الحالية، يكفي أن نذكر أن رأي النفس الحقيقية يفسر الفاعلية الحرّة ببنية الحالات العقلية الداخلية للفاعل عندما تكون الأنظمة الفرعية لهذا الفاعل تعمل في تجانس. عندما تتجلى نفس المرء في أفعاله، فهو يتصرف من رغبات يريدها عند مستوىً أعمق أو من دوافع يقدرّها عند مستوىً أعمق. وعندما يتصرف على هذا النحو، فإنه يتصرف بحرّية. وكما ترى وولف، فإن مشكلة الآراء التي من هذا النوع هي أن الفاعل يمكنه أن يتصرف من قيم هي حقًا قيمه وتعكس ماهيته، لكن إذا كان أعمى عن أن قيمه خاطئة أو إذا كان غير قادر على التصرف بما يخالفها عندما يرى أنها خاطئة، فإنه بديهيًا ليس مسؤولًا أخلاقيًا عما يفعله. بالنسبة إلى وولف، الشرط الأساسي المفقود هو أن القيم أو الرغبات التي يتصرف منها الشخص وتعكس ماهيته حقًا هو أنها يجب أن تكون القيم أو الرغبات التي يقدر عليها نفسيًا موافقة للصحيح والجيد (75)، أو كما تعبر نيلكين، للعلل الجيدة. وبالتالي، يجب أن يكون الفاعل الذي لا يتصرف وفق علل جيدة قادرًا نفسيًا على القيام بذلك. والنتيجة هي أن استحقاق الثناء يتطلب القدرة على التصرف بشكل مغاير.

تثير الأطروحة اللاتماثلية لوولف ونيلكين إمكانية بروز نتيجة ميتافيزيقيّة محيرة، تقول نيلكين (2011: 18). افترض أن حجة النتيجة سليمة، وبالتالي تكون حرية التفاوت غير متوافقة مع الحتميّة. وافترض أيضًا أن تقريرًا مناسبًا عن حرية المصدر قد قُدّم وتبين أنه محصن ضد الحجج اللاتوافقيّة المصدرية (مثل الحجج التي بحثناها في الفصل السابع). ستكون النتيجة هي أن استحقاق الثناء والحرية التي يتطلبها متوافقان مع الحتميّة، لكن استحقاق اللوم والحرية التي يتطلبها غير متوافقين مع الحتميّة. رغم أن هذا قد يمثل أخبارًا مرحبًا بها لأمثال هنري كيسنجر Henry Kissinger أو بيل كوسبي Bill Cosby، إلا أنه سيمثل للغالبية نتيجة غير مرحب بها وسيعاملونها كسبب للاعتقاد أن هناك شيئًا ما غير صحيح في التفكير الذي يؤدي إلى هذا اللاتماثل. لذا فإن وولف ونيلكين تواجهان سؤالين. الأول، في سياق السلوك المستحق اللوم، هل حجتهم لتوافقيّة الحتميّة وحرية التفاوت مقنعة؟ الثاني، هل القدرة التي تحددانها في سياق استحقاق الثناء، المتطلبة لحرّية مصدرية فقط، محصنة ضد حجج لاتوافقيّة المصدر؟

لتقييم حجج وولف ونيلكين لتوافقيّة الحتميّة وحرية التفاوت، من المفيد أن ننظر في تحد ضد أطروحتهما القائلة إن استحقاق اللوم يتطلب حرية تفاوت (انظر، مثلًا، Fischer and Ravizza, 1998: 59-60). وينبغي أن يكون التحدي مألوفًا الآن. خذ أي حالة عادية ترضي وولف أو نيلكين عن فاعل يستحق اللوم عن قيامه بفعل ما. وسلّم بأنه خلال قيام الفاعل بهذا الفعل قد أدت بعض القدرات المؤثرة على فاعليته وممارسته لها دورًا أساسيًا في كونه مستحقًّا اللوم. الآن أدخل هذه الحالة في سياق مثال فرانكفورتي. تذكر المثال الذي استخدمناه في الفصل الخامس:

يريد عالم الأعصاب، بلاك، أن يقوم جونز بفعل معين. وبلاك مستعد للوصول إلى أبعد الحدود لتحقيق هدفه، لكنه يفضل تجنب أن يظهر تدخله دون داع. لذلك ينتظر حتى يوشك جونز أن يقرر ما يجب فعله، ولا يقوم بأي شيء حتى يتضح له (وبلاك خبير ممتاز في هذه الأمور) أن جونز يقرر القيام بشيء غير ما يريد بلاك أن يقوم به. إذا اتضح لبلاك أن جونز يقرر القيام بشيء آخر، فإنه سيتخذ خطوات فعالة للتأكد من أن جونز يقرر ما يريد أن يقوم به، من خلال التلاعب بشكل مباشر بالعمليات ذات الصلة في دماغ جونز. وكما يتبين، يجب ألا يُظهر بلاك تدخله أبدًا، لأن جونز، لأسباب تخصه، يقرر أن يقوم بالفعل نفسه الذي يريد بلاك أن يقوم به (Sartorio, 2016).

درس من الدروس التي يرغب المدافعون عن حجة فرانكفورت استفادتها من أمثلة كهذا المثال هو أن الفاعل يمكن أن يتصرف بحرّية ويكون مسؤولًا عما يفعله حتى إذا كان غير قادر على التصرف بشكل مغاير. وبالتالي، فأيًا كان نوع الحرية الذي يلعب دورًا أساسيًا في كون الفاعل مسؤولًا أخلاقيًا عما يفعله، فإنه لا يتضمن القدرة على التصرف بشكل مغاير. ونظرًا لأن أي حالة مرشحة عن فعل مستحق اللوم وفقًا لرأي مثل رأي وولف ونيلكين تكون مرشحة لتكون «فرانكفورتية»، فإنه يبدو أنهما كانتا على خطأ في القول إن استحقاق اللوم يتطلب حرية تفاوت. وبالتالي، ينبغي عليهما أن تقبلا برأي توافقي مصدري تماثلي عن شروط الحرية المطلوبة من أجل المسؤوليّة الأخلاقيّة.

تقدم نيلكين ردًا مدروسًا على هذا التحدي. ومفتاح رأيها، كما رأينا في القسم 5.5، هو مفهوم القدرة الخالية من التدخل. يساعد إعداد هذا

المفهوم في توضيح تقريرها المقترح عن حرية التفاوت. من وجهة نظر نيلكين، متبعة لوولف (1990: 110)، أن الفاعل المستحق للّوم لديه القدرة على X:

إذا (1) كان الفاعل يمتلك القدرات، والمهارات، والموهبة، والمعرفة، وما إلى ذلك، التي هي ضرورية للقيام بـ X، و(2) لا يوجد شيء يتداخل أو يمنع ممارسة ما يتصل بـ X من القدرات، والمهارات، والمواهب وما إلى ذلك (Nelkin, 2011: 66).

تؤكد نيلكين على أنه في أي مثال فرانكفورتي نموذجي متضمن لفعل يستحق اللوم عندما يكون فاعلًا مثل جونز يتصرف من تلقاء نفسه ويكون بلاك خاملًا، فإن جونز يبقى محتفظًا بالقدرة على التصرف بشكل مغاير. لماذا؟ لأن بلاك يبقى خاملًا عندما يتصرف جونز، ولذلك يحتفظ جونز بالقدرات ذات الصلة، ولا شيء في الواقع يتداخل معها. وتوضح نيكلين أنه لا يجب الخلط بين القدرة المعنية هنا والمفهوم الأوسع للقدرة العامة، الذي يمكن للشخص أن يحتفظ به حتى لو كان هناك شيء ما يمنعه فعليًا من ممارسته لهذه القدرة -مثل القدرة على الكتابة حتى عندما تكون في جزيرة صحراوية بدون لوحة مفاتيح (67). ولذا، تزعم نيلكين، أن هناك مفهومًا خاصًا أدقّ في القدرة يتجاوز مجرد القدرة العامة التي يحتفظ بها الفاعلون في أمثلة فرانكفورت، وإذا احتفظوا بهذه القدرة، فإنهم يحتفظون بحرّية تفاوت. تحديدًا، «لديهم المهارات، والمواهب، والمعرفة، لكن أيضًا استخدموا أجسادهم دون عوائق والطرق غير معرقلة أمامهم»(67). علاوة على ذلك، كما تلاحظ نيلكين، عند وصولها إلى صميم خلافها مع المدافعين عن حجة فرانكفورت، أن «الظروف توفر كل ما قد يحتاجون إليه للتصرف [بشكل مغاير]، لكن من أجل تدخل مغاير للواقع» (67 وما بين القوسين [ ] من عندنا).

لن نبحث هنا النزاع بين نيلكين والمدافعين الفرانكفورتيين (انظر تقييمنا الموجز لهذا الجدل في القسم 5.5). وإنما سنبحث السؤال المتميز حول ما إذا كان مفهوم نيلكين عن القدرة متوافقًا مع الحتميّة. توضح نيلكين، خلال تعاملها مع هذا السؤال (2011: 72-6)، أن ما يعنيه هو ما إذا كانت الحتميّة، على افتراض أن الحتميّة صحيحة، تتداخل interfere، عندما يقوم الفاعل بتصرف ما، مع تصرفه بشكل مغاير (74). وعلى هذا ترد نيلكين بسرعة بأن الحتميّة لا تتداخل بأي قدر أكبر من تداخل اللاحتميّة

(5-74). ثم اتبعت تكتيكًا جديدًا، قدمه لأول مرة نيد مارخوسيان Ned Markhosian (1999)، لدحض انطباع أن الحتميّة ينبغي أن يُنظر لها على أنها تتداخل أصلًا. تجادل نيلكين بأن الفاعلين كجواهر يمكن أن يكونوا أسبابًا، وهذا متوافق مع الحتميّة (الفصل الرابع)[1]. هذا يساعد، كما تزعم نيلكين، في تبديد انطباع أن كون الفاعل محتمًا عليه أن يقوم بـ A يتداخل مع قدرته على التصرف بشكل مغاير لـ A (171).

ومع ذلك، لا يتضح أن استناد نيلكين إلى اعتبار الفاعلين كأسباب جوهرية في سياقات حتمية يكفي لبيان أن الفاعل يكون قادرًا على التصرف بشكل مغاير، وكيف لا يكون الفاعل، في سياق معالجة نيلكين، معوقًا عن التصرف بشكل مغاير. من المعقول بناء على اقتراح السببيّة الفاعلة لنيلكين أنه لا ينبغي اعتبار الحتميّة تجبر الفاعل أو تعوقه في تصرفه المحتم عليه سببيًا فعليًا أن يقوم به. لكن على التسليم بأطروحة السببيّة الفاعلة لنيلكين، عندما يسبب الفاعل كسبب فاعل قيامه بـ A على افتراض الحتميّة، يظل صحيحًا أن هناك أسبابًا قبلية تحتم عليه أن يسبب كسبب فاعل قيامه بـ A. ولذلك، يبدو صحيحًا أن الفاعل بمعنى ما معوق عن التصرف بأي شكل مغاير. سنترك هذا السؤال على أنه سؤال يستحق البحث.

أخيرًا، ننتقل بإيجاز إلى مسألة ما إذا كان تقرير وولف ونيلكين عن استحقاق الثناء يمكن أن يصمد أمام تحديات اللاتوافقيّة المصدرية.

أحد الموارد التي طورتها نيلكين ويميزها عن رأي وولف هو استنادها إلى السببيّة الفاعلة. مع هذه السببيّة، هي تجادل بأن الفاعل يمكنه أن يكون مصدرًا حقيقيًا لأفعاله، وهذا يبطل اعتراضًا مألوفًا: «اختفاء الفاعل» disappearing agent (الذي سوف نناقشه في الفصل العاشر)، ومفاده أن أسباب الحدث اللاحتميّة أو الحتميّة تقصي الفاعل كمشارك في أفعاله.

---

(1) هذا يستدعي شرحًا موجزًا لنقطة ميتافيزيقيّة معقدة إلى حد ما عن طبيعة السببيّة، أو بشكل أدق، طبيعة العناصر التي يمكن أن تقع في علاقات سببية. (لا يمكننا أن نوفي حق هذه المسألة هنا). هناك افتراض واسع النطاق مفاده أن السببيّة هي علاقة بين أحداث (حيث تُعتبر الأحداث بمثابة تغيرات تقع في الوقت المحدد تنطوي على جواهر أو موضوعات objects - مثل كون الحامض مسكوبًا على سطح سيارة، مما يسبب إذابة طلاء السيارة). من الأطروحات التي تعتبر شاذة نسبيًا أطروحة مفادها أن الأشياء نفسها -كجواهر- يمكن أن تكون أسبابًا. بالطبع، تدعي مقاربة ليبرتارية مألوفة أن الأشخاص فريدون بين العناصر في العالم الطبيعي من حيث أنهم جواهر غير محتمة بقوى سببية. (وقد قمنا بتغطية هذا الرأي الليبرتاري بإيجاز في القسم 3.4، وسيجد القراء معالجة لها أكثر تفصيلًا في الفصل العاشر). لكن تقترح نيلكين معًا أن السببيّة الجوهرية متغلغلة في الطبيعة وليست حكرًا على الأشخاص كفاعلين، وأن السببيّة التي من هذا النوع متوافقة مع الحتميّة.

ماذا عن حجة التلاعب (القسم 7.4)؟ فكر في مثال وولف المعروض أعلاه عن السبّاح الذي لم يسعه إلا مساعدة الطفل الذي يغرق. افترض أن هذا السبّاح كان متلاعبًا به بطريقة مماثلة للطريقة التي كان بها الفاعل في مثال بلوم متلاعبًا به، مثلًا في الحالة الثانية من حجة بيريبوم رباعية الحالات. هنا، تأخذ نيلكين (2011: 55-7) بالرد الصلب وتطور أكثر استراتيجية «العمل بالعكس» work-backwards لماكينا (انظر نقاشنا للردود الصلبة ولرد ماكينا على بيريبوم في القسم 7.4). علاوة على ذلك، تجادل ماكينا بأن حالات مثل حالات بيريبوم التي يتلاعب فيها بفاعل مثل بلوم كي يتصرف بشكل جيد ويستجيب للعلل الجيدة ليست من الناحية البديهية لصالح اللاتوافقية. لذلك يبدو أن نيلكين ستفكر بالمثل في الحالة التي بين يدينا، حيث يكون سباح وولف غير قادر على التصرف بشكل مغاير لكن يكون أيضًا مسبَّبا بسيناريو تلاعبي مثل سيناريو بيريبوم (للاطلاع على رد بيريبوم، انظر، 2014: 102-3).

8.6. نظريّة نظريّة-الفعل لميلي Mele's Action-Theory Theory

هناك رأي صارم من الآراء التوافقيّة الكلاسيكية المألوفة مفاده الاستشهاد بأقل قدر ممكن مما يتجاوز السمات الأساسية للفاعلية[1]. لم يستخدم التوافقيون الكلاسيكيون في عصر هوبز وهيوم إلا أدوات كليلة لتصميم هذا الرأي (انظر القسم 3.1.1). كان كل ما استخدموه على ما يبدو هو مفهوم الرغبة أو الإرادة، والاشتراط السببي بعدم وجود إعاقة. لكن رغم هذه الموارد الشحيحة، إلا أن إستراتيجيتهم كانت أنيقة فلسفيًا. فهم لم يفترضوا سوى سمات الفاعلية نفسها. ولا يحتاجون إلى أن يميلوا إلا إلى النوع الحاصل عندما يؤدي الفاعلون أدوارهم بشكل طبيعي. ليس ثمة سبب لتصور أن الحتميّة غير متوافقة مع هذه السمات. ثم يلحقون بذلك، لاحتواء الفاعلية الحرّة، بعض الشروط السلبية التي تؤمن أنه في بعض الأحيان يمكن للنوع الأساسي من الفاعلية أن يعمل دون عوائق من قوى قسرية أو قهرية. وهذا كافٍ للإرادة الحرّة على هذا الرأي. هم لا يضيفون أي قيود ميتافيزيقيّة مزيدة، ولا أي شيء آخر لإظهار كيف أنه منسجم مع الحتميّة. ونتيجة لذلك فالتوافقيّة عندهم: الأبسط هو الأفضل.

(1) في هذا القسم، نحن نعتمد على ماكينا (2009a).

يطور ألفريد ميلي، الذي هو لاأدري يقف بين التوافقيّة والليبرتارية، في كتابه فاعلون مستقلون Autonomous Agents (1995)، شكلًا معاصرًا من التوافقيّة يشارك التوافقي الكلاسيكي في استراتيجية التقشف النظري هذه. وتستند نسخة ميلي المعاصرة إلى مجموعة من الأدوات المفاهيمية الدقيقة لاحتواء معالم ينابيع الفعل. وقد استخدم فهمًا ناضجًا لفلسفة نظرية الفعل، وميلي نفسه من المساهمين في هذا الفهم (مثلًا، Mele, 1992). ثم أضاف بأقل قدر ممكن تقريره عن الفاعلية كي يولّد شكلًا من التوافقيّة يتعامل مع الديالكتيك المعاصر. لننطلق على اقتراحه نظرية نظرية-الفعل.

لم يصغ ميلي في كتابه فاعلون مستقلون التوافقيّة بـالإرادة الحرّة والحتميّة، وإنما بـ «الاستقلالية والحتميّة». لكنه فهم الاستقلالية على أنها من بين المفاهيم التي في نقاشات المسؤوليّة الأخلاقيّة (1995: 4). لقد فهم ميلي الاستقلالية باعتبارها الحكم الذاتي، وبحث عن السمات الأكثر أساسية لضبط النفس لتفسير هذه الظاهرة.

ما الذي كان يدور في ذهن ميلي عن ضبط النفس؟ كان ضبط النفس الذي في ذهنه هو مقابل الإرادة الضعيفة، أو الـ akrasia. يعتمد ميلي على تقريره عن ضعف الإرادة للمساعدة في إلقاء الضوء على مقابل الإرادة الضعيفة، أي ضبط النفس. وفقًا لميلي، يظهر ضعف الإرادة عندما تصبح الحالات المحفزة للمرء مخالفة لأحكام المرء بشأن المسار الأفضل للفعل (أو مسار أفضل للفعل) (1995: 7). ولأن تقييمات الأشياء التي يرغبها المرء يمكن أن تكون غير متماشية مع قوة رغبات المرء في هذه الأشياء، أحيانًا ما تكون أفضل أحكام للمرء متنافرة مع رغباته الأقوى (الرغبات التي تؤدي دورًا سببيًا في الفعل) (25). في هذه الحالات من الصراع يكون الفاعل الضابط لنفسه في مقابل الفاعل ضعيف الإرادة بإمكانه مقاومة التصرف النابع من رغباته الأقوى حاليًا ويتصرف بما يحكم عليه بأنه أفضل تصرف (80). هذا ممكن لأن الفاعلين المحنكين الذين يقومون بدورهم بشكل طبيعي يمكن أن يوظفوا استراتيجيات مثل وعد أنفسهم بمكافآت لمقاومة إغراء ما، أو لتوجيه انتباههم إلى ميزات مرغوبة بدرجة أقل للمسار المرغوب بقوة أكبر. ويمكنهم عمومًا استغلال دوافع أقل عرضية وأكثر استقرارًا لممارسة ضبط النفس. وفي قيامهم بذلك، يمكنهم جعل حالتهم التحفيزية متماشية مع أحكامهم الأفضل (81-3).

وفقًا لميلي، يمكن للفاعل أن يكون محتمًا ويستعمل موارد ضبط النفس. وبالتالي فالحتميّة متوافقة مع فاعلية ضبط النفس. لكن يزعم ميلي أنه يمكن حتى للفاعل الضابط لنفسه على النحو الأمثل أن لا يرقى إلى الفاعلية المستقلة (1995: 121-7). ولهذا السبب يخلص إلى أنه يجب إضافة المزيد إلى تقريره عن ضبط النفس للوصول إلى كافة جوانب الفاعلية المستقلة. لاحظ أن نظرية ميلي، حتى هذه المرحلة، لم تستند إلا إلى سمات الفاعلية الموجودة في نظرية الفعل. وهي تشمل مفاهيم مثل الأحكام الأفضل، والرغبات الأقوى، والنيات، والقدرة على وعد النفس بمكافآت، والتمييز بين العوامل المحفزة المستقرة والعرضية، والمسائل المتعلقة بالصراع المحتمل بين الحكم الأفضل والرغبات المحفزة.

كيف تكون فاعلية ضبط النفس ليست في حد ذاتها كافية لتجسيد الفاعلية المستقلة على هذا الرأي؟ لأن الاعتقادات، والقيم، والمبادئ التي تشكل تفكره وسلوكه ربما غُرست في المرء على نحو يقوض الاستقلالية. مثل هذه الحالات التي تنتنج من أنواع مختلفة من التلاعب، من خلال غسل الدماغ أو التنويم المغناطيسي، أو حتى من خلال تاريخ من التلقين الصارم في فترة الشباب (تذكر مثال غسل المخ المذكور أعلاه في القسم 8.1). العنصر الرئيس في عدم امتلاك فاعل، مثلًا، لمبادئ وقيم راسخة مغروسة على نحو يقوض الاستقلالية هو أن الطريقة التي اكتسب بها الفاعل هذه المبادئ والقيم لم تجتنب القدرات النقدية للفاعل على تقييم مبادئه وقيمه بنفسه (1995: 166-73). في الحالات التي لم تجتنب المبادئ هذه القدرات النقدية، كان بإمكان الفاعل أن يتبنى هذه المبادئ أو ينبذها. وفقًا لذلك، يفترض ميلي قيودًا تاريخية سلبية على الفاعلية المستقلة: يكون الفاعل يتصرف باستقلال إذا كان يتصرف بضبط للنفس، ولديه اعتقادات تعزز التفكير، وقادرًا على التفكير بفاعلية، وطالما أنه لم يتسبب في إجازة قيم ومبادئ راسخة ثم الاحتفاظ بها على نحو يتحاشى قدراته على التقييم النقدي (1995: 193).

يجادل ميلي عن أطروحته التاريخية بالاستشهاد بأزواج من الأمثلة يكون فيها لأحد الفاعلَين تاريخ بغيض خلافًا للفاعل الآخر، حيث يظهر فيها أن هذا العامل وحده يفسر بديهيتنا القائلة إن فاعلًا من بينهما حرّ ومسؤول (أو مستقل) والآخر ليس كذلك. وأكثر حالة ناقشها ميلي بشكل متكرر هي حالة آن وبيث (1995: 145; 2006: 164-5). وفيما يلي نقدم إعادة سرد مضغوط لهذه الحالات:

آن أستاذة جامعية غزيرة الإنتاج مشترط أنها مستقلة. تكرس آن حياتها لعملها فقط تقريبًا. بيث أيضًا زميلة موهوبة لديها العديد من الاهتمامات، وليس العمل فقط. يريد عميد بيث أن تكون مثل آن. ومن ثم عيّن فريقًا من علماء النفس قادر على «غسل الدماغ بأسلوب جديد» (1995: 145) ليستولي على بيث في نومها ويستأصل دون علم منها تسلسلها القيمي ويثبت install بدلًا منه تسلسلًا مثل تسلسل آن. وتتحول بيث في الجوانب ذات الصلة إلى «توأم نفسي» لآن (145). في النهاية، تبدأ بيث في التصرف تمامًا مثلما تتصرف آن. والسؤال هو، هل بيث تتصرف على هذا النحو بشكل مستقل؟ بما أن بيث تماثل آن تمامًا، وبما أن آن، كما اشترطنا، تتصرف بشكل مستقل، فإذا حكمنا أن بيث لا تتصرف بشكل مستقل، فلا بد أن ذلك يعود إلى تاريخها غير العادي.

اقترح ميلي تشخيصًا لما يفسر الفرق كما هو موضح بالضبط في الفقرة السابقة: تفشل بيث في تلبية شرط تاريخي سلبي. فعندما تتصرف بالطريقة التي ترضي العميد، فإن تاريخها يتضمن (وليس يفتقر إلى) عملية اكتساب للقيمة تجتنب قدرتها على اكتساب قيمها والإبقاء عليها بنفسها.

وقد أعاد ميلي في كتابه «الإرادة الحرّة والحظ Free Will and Luck» (2006b: الفصل السادس والسابع) النظر في اقتراحه التوافقي عام 1995، مدافعًا عنه ضد مختلف الحجج اللاتوافقيّة. وخلال قيامه بذلك، يتحول إلى الكتابة بمفردات الحرية والمسؤوليّة الأخلاقيّة وليس الاستقلالية. يتخلص ميلي بسرعة من حجة النتيجة وإمكانات حرية التفاوت (2006b: 138). كما نوقش سابقًا (القسم 5.3.1)، يدافع ميلي عن حجة فرانكفورت، ومن ثم، لأنها مرتبطة باقتراحه التوافقي، ينصح بموقف توافقي مصدري (2006b: 138).

ماذا عن حجج اللاتوافقيّة المصدرية؟ يرد ميلي (138-44) على حجة بيريبوم رباعية الحالات[1]. ينطوي اعتراض من اعتراضاته على رد لين على الحالة الأولى لبيريبوم، مقترحًا أن بلوم في الحالة الأولى «خارج دائرة التحكم» (142)، وبالتالي فإن فاعليته لا تشترك بأي شيء. تذكر أننا بحثنا ردًا كهذا (القسم 7.4) واقترحنا أن لدى بيريبوم موارد الرد على نحو يعالج

(1) سوف يتذكر القراء أننا قمنا بتغطية حجة بيريبوم في القسم 7.4. وندعو القراء لزيارة عرضنا للحجة مرة أخرى هناك إذا كانوا بحاجة إلى تذكر تفاصيل الحجة.

اعتراض ميلي ويحتفظ في نفس الوقت بقوة حجة التلاعب. لكن ضع هذا النزاع جانبًا. لاحظ أن الاقتراح التاريخي لميلي توضيحي لكيف يمكن للتوافقيين التاريخيين أن يستندوا إلى موارد مبدئية من أجل تبني رد لين على مجموعة حجج التلاعب (نقطة ذكرناها أعلاه في القسم 8.1). فمثلًا، إذا استوردنا بيث في حجة تلاعبية، بافتراض أن فاعلية بيث ليس معيبة بأي شكل آخر بعد التدخل، فإن التوافقي اللاتاريخي يضطر إلى تبني رد صلب. أما التوافقيون التاريخيون الميليون فلن يضطروا إلى ذلك، وفعل ذلك سيكون أمرًا شاقًا، لأن حالة بيث تثير على ما يبدو حكمًا بعدم المسؤوليّة.

لكن ماذا عن حجج التلاعب المعتمدة على أمثلة تندمج في الشروط التاريخية التي اقترحها ميلي؟ هنا، يقدم ميلي حجة تلاعب تركز على هذا السؤال، حيث يعرض حالة مصممة لتناسب مطالب التوافقيين التاريخيين، أعني حجة الزيجوت (9-2006b: 188). تعرض الحجة الإلهة ديانا، التي تخلق لغرض مبن زيجوتا يصبح في النهاية إرني Ernie. عند مرحلة ما من حياة إرني، يقوم بالتصرف A، كما خططت ديانا بالضبط نظرًا لمعرفتها التفصيلية بالكون بعد خلقها في البداية لزيجوت إرني. وإليك تعبير ميلي عن الحجة:

1 - بسبب الطريقة التي نتج بها زيجوت إرني في عالمه الحتمي، فإنه لا يكون فاعلًا حرًا ولا يكون مسؤولًا أخلاقيًا عن أي شيء.

2 - فيما يتعلق بالفعل الحر والمسؤوليّة الأخلاقيّة للكائنات التي نمت من الزيجوت الخاص بها، ليس هناك فرق مهم بين الطريقة التي يأتي بها زيجوت إرني إلى الوجود والطريقة التي يأتي بها أي إنسان عادي إلى الوجود في عالم حتمي.

3 - إذن، الحتميّة تقصي الفعل الحر والمسؤوليّة الأخلاقيّة.

وفقًا لميلي، ما يجب أن يقوله التوافقي عن إرني هو أنه يتصرف بحرّية ومسؤول أخلاقيًا عن أفعاله (193). هذا رد صلب. بالأساس، يلبي إرني الشروط التاريخية التي يطلب ميلي من التوافقيين أن يجيزوها، لأنه بخلاف البداية غير الاستثنائية لإرني في الحياة، يمكنه امتلاك تاريخ مثل أي شخص عادي يعيش حياته في عالم حتمي. ومن المعقول أن قبول أن إرني قد يكون في النهاية حرًا ومسؤولًا أخلاقيًا عن فعله له تكلفة أقل بكثير من

قبول أن فاعلًا مثل بيث، مختطف ومغسول دماغه، يتصرف بحرّية وهو مسؤول أخلاقيًا. وهذا يمد التوافقي بدافع قوي على تقديم نظرية تاريخية.

8.7. التوافقيّة التعاقديّة لسكانلون Scanlon's Contractualist Compatibilism

الآن، سوف ننظر في عمل تي. إم. سكانلون عن المسؤوليّة الأخلاقيّة (1988, 1998, 2008). رغم أن آراء سكانلون قد تغيرت بمرور الوقت، ورغم أن اهتمامه بالمسؤوليّة الأخلاقيّة يتنوع أحيانًا بين أنواع مختلفة منها - مسؤوليّة عزوية أو مسؤوليّة حقيقية - إلا أنه ملتزم بوضوح في عمله كله بالتوافقيّة. في كتابه السابق «ما ندين به لبعضنا البعض What We Owe to Each Other» (1998)، يرفض سكانلون صراحة الاستراتيجية التوافقيّة الأكثر تقليدية المتمثلة في الاهتمام بميتافيزيقا للسببية أو للفاعلية الإنسانية كوسيلة لتنفيذ حجة للتوافقيّة (251). وبدلًا منها، يبين أن التهديد الظاهر من الحتميّة لكل من المسؤوليّة العزوية والمسؤوليّة الحقيقية يمكن أن يتبخر بالانتباه لكيفية تعلق حرية الفعل واختيارية الفعل بأحكام المسؤوليّة الأخلاقيّة (251). ثم يفسر سكانلون هذا التعلق بالتعاقدية التي يقدمها. وباختصار شديد، تتجلى الاستراتيجية الحجاجية لسكانلون على النحو التالي. أولًا، هو يميز بين مسؤوليّة العزو والمسؤوليّة الحقيقية. ويكتب عن مسؤوليّة العزو:

القول إن شخصًا ما مسؤول، بهذا المعنى، عن فعل معين لا يعني سوى القول إنه من المناسب اعتبار الفعل أساسًا لتقييم أخلاقي لهذا الشخص (1998: 248).

من وجهة نظر سكانلون، هذه المسؤوليّة تجعل المرء فقط أهلًا للتقييم الإيجابي والسلبي، حيث يمكن للمرء أن يكون مسؤولًا أخلاقيًا عن أفعال محايدة أخلاقيًا (248). ومع ذلك، يتعلق الثناء والمدح الأخلاقي، عند التناسب، بالمعنى العزوي للمسؤوليّة (1998: 250). أما المسؤوليّة الحقيقية فتتعلق بالالتزامات أو الواجبات الأخلاقيّة التي يمكن للفاعل أن يحملها. وعن هذا النوع من المسؤوليّة، يكتب سكانلون:

تعبر أحكام المسؤولية هذه عن أحكام حقيقية متعلقة بما هو مطلوب من الناس...أن يقوموا به لبعضهم البعض (248).

هذا النوع من المسؤولية، كما يقول سكانلون، يتأثر بشكل خاص بالاختيارات التي يقوم بها الشخص. لماذا؟ إذا كانت الأعباء الأخلاقية التي يتحملها هي نتيجة لخياراته هو، فإن هذا يمكن أن يضعف من قوة الاعتراضات التي قد يتعرض لها مقابل تحمله هذه الأعباء (249).

مع توفير هذين المفهومين للمسؤولية، يمضي سكانلون إلى تقييم العلل الداعمة (أو الهادمة) لأي نوع من أحكام المسؤولية الأخلاقية. ويقترح أن، في الحالتين، لا تقدم الحتمية (ولا أطروحة أكثر تساهلًا تفسح مجالًا لقوانين سببية احتمالية، التي يسميها الأطروحة السببية) سببًا لرفض هذه الأحكام.

دعونا نركز بمزيد عناية على معالجة سكانلون للمسؤولية الحقيقية. وفقًا لسكانلون، غالبًا ما يعتمد نطاق ما نحن مسؤولون عنه أخلاقيًا بالمعنى الحقيقي على اختياراتنا. لماذا يجب أن يكون الأمر كذلك؟ بداية، الاختيار له قيمة نفعية وتمثيلية ورمزية (251-6). وبالتالي، لدينا سبب وراء رغبتنا في أن تكون النتائج «معتمدة على الطريقة التي نستجيب بها عندما تُقدَّم مع البدائل» (257). ومن ثم نسعى إلى تبرير المبادئ الأخلاقية التي تضفي قيمة على ذلك. لكن الآن، مع إدخال قيمة الاختيار في المبادئ الأخلاقية المحددة لنطاق المسؤولية الحقيقية، أليس هناك تهديد مفاده أن الحتمية (أو الأطروحة السببية) ستكون في تعارض مع هذه القيمة؟ أليس الاختيار يتطلب قدرة حقيقية على التصرف بشكل مغاير، وأليس الاختيار يتعارض مع الحتمية؟ يقترح سكانلون أن المسألة الأخلاقية المتعلقة بالأعباء الحقيقية التي يتحملها الشخص تُحسم من خلال ما إذا كان شخص ما لديه شكوى مشروعة لا يمكن للآخرين رفضها بشكل معقول إذا اعترض على كونه متحملًا لهذه الأعباء. لكن حينئذ، طالما توفرت له بدائل معقولة في سياق توقعات المجتمع الأخلاقي، مهما كان ما يختاره، سيئًا أو جيدًا، فلا يُعقل إلا محاسبته من هذا المجتمع الأخلاقي.

هناك مثال يستخدمه سكانلون لتوضيح ذلك عن امرأة متهورة تتضرر بسبب تجاهلها للتحذيرات الكافية ومن ثم تتعرض لمواد كيميائية سامة في موضع تنظيفي. هي تتحمل أعباء أضرارها لنفسها وبالتالي مسؤولة حقيقيًا

عن حالتها لأن المجتمع اتخذ خطوات معقولة جدًا وممتدة لتحذيرها. ومقابل هذه التحذيرات، تتصرف بشكل سيئ. في سياق كهذا، لا يزال للاختيار قيمته حتى في مواجهة صحة الحتميّة، وبالتالي يمكن للاختيار أن يحسم المسائل المتعلقة بنطاق مسؤوليتنا الحقيقية. وكما يقول سكانلون:

لا يزال ممكنًا للاختيار أن يحتفظ بقيمته حتى إذا كان مسبَّبا، في النهاية، بعوامل خارجة عنا... طالما أن هذه العوامل تعمل من خلالنا through us (262).

هذه هي حجة سكانلون (1998)، في صورة مضغوطة، لتوافق الحتميّة والمسؤوليّة الحقيقية.

عند هذا المنعطف، قد يقاوم المنتقِد بما يلي: قد يكون صحيحًا أنه من خلال التفكير التعاقدي أن من الأفضل أن تُوزع الأعباء بطريقة تثمّن قيمة الاختيار. وكنتيجة لهذا، قد لا يكون لدى أولئك الذين يتحملون قدرًا كبيرًا من الأعباء بسبب اختيارهم السيئ شكوى ضد الآخرين الذين لديهم هذه الأعباء؛ فمسؤولياتهم الحقيقية موزعة بطريقة مبررة. لكن في السياق الذي يكون فيه هؤلاء الفاعلين لا يتمتعون، نظرًا لصحة الحتميّة، بنوع أكثر أساسية من الحرية فيما يتعلق بكيفية اختيارهم وبالتالي الأعباء التي يتحملونها، يكون هناك معنى أعمق، كما قد يرى البعض، وفقًا له لا يستحق هؤلاء القدر الذي يجدونه لأنفسهم في الحياة. ورغم أن هذا لا يقوض التبرير الذي يقدمه سكانلون، إلا أن التهديد يكمن في أن تخصيص قدر مسؤولياتنا الحقيقية هو بمعنى ما مسألة حظ. فهو لا يقوم على أي شيء أعمق متعلق بطبيعتنا.

انظر الآن لمعالجة سكانلون لمسؤوليّة العزو ومعها تَناسُب اللوم والثناء. هنا نحن ننتقل إلى كتاب أحدث لسكانلون، وهو أبعاد الحرية: الجواز، والمعنى واللوم Permissibility, Meaning and Blame (2008)، وفيه يوسع معالجته السابقة ويحيد عنها أيضًا بدرجة ما. يتخذ سكانلون أستراتيجية مستوحاة من ستراوسن ذكرناها أعلاه (القسم 8.2) وفقًا لها تلقي الأسس المعيارية لممارساتنا المحملة للمسؤوليّة الضوء على الافتراضات المسبقة بشأن الفاعلية الحرّة والمسؤولة. وفي سياق تطوير فهم لأخلاقيات اللوم، يقترح «بحث سبب لم قد يُعتقد أن اللوم مناسب فقط للأفعال التي تعتبر حرّة، ويفسر لم اللوم...لا يفترض مسبقًا الإرادة الحرّة» (6). في

هذه الفقرة وغيرها، يبدو أن سكانلون يقدم توافقيّة تتجاوز تمامًا اشتراط الحرية على الفعل. لكن في نقاط أخرى يبدو أنه يقصد فقط «نوعًا قويًا من الحرية» (123) وليس النوع الذي يتوافق مع الحتميّة. سوف نفترض هذا القصد الأخير في ما يلي.

يقترح سكانلون أن استحقاق اللوم عن فعل ما تابع لمعنى اللوم، ومعناه يشير إلى «شيء ما متعلق بمواقف الفاعل يفسد علاقاته مع الآخرين» (6). فاللوم بدوره مسألة فهم علاقات الفاعل بشخص فهمًا معدًّلًا أصبح مناسبًا حسب معنى فعل هذا الشخص. فمثلًا، عندما يغدر شخص بصديقه بالتحدث عنه باستخفاف، فهذا الفعل يكشف شيئًا ما عن مواقف الشخص تجاه صديقه يفسد علاقاتهما وفقًا للمقاييس المعيارية للصداقة. إن الصديق المغدور به، في تعديله لفهمه لعلاقته بهذا الشخص بطريقة مناسبة أو مستحقة، يلوم بالتالي هذا الشخص.

لم لا يتطلب استحقاق اللوم إرادة حرّة؟ لأن مواقف شخص ما المرفوضة والمستحقة للوم كما تتضح في أفعاله هي سبب معقول لتعديل شخص آخر لعلاقاته بهذا الشخص. فإذا كان الصديق الغادر يظهر حقًّا مواقف مرفوضة تجاه الصديق المغدور به، فإنه قد توفر للصديق المغدور به أسباب لتعديل تقييمه لما يسمى صديقا، بغض النظر عن مدى «حرية» الصديق الغادر في تصرفه[1]. وبالتالي، ليس هناك مطلب خاص للحرية من أجل «فرصة لتجنب» اللوم كقيد معياري على تناسب اللوم (2008: 7-186). علاوة على ذلك، فإن الصور المناسبة، أو الملاءمة، أو المستحقة للمعاملة المشكّلة للّوم لا تنطوي إلا على تعديلات على نظرة ومعاملة المرء للشخص الملوم لا يُلتزم بها دون قيد (187)، كما قد يظن تعاقديٌ ما. إذا كان موقف سيئ مستحق اللوم من شخص يجعل الاستجابة التي يستجيب بها لائم مناسبة، فهذا لا ينطوي إلا على تعديلات لا يلتزم بها الآخرون دون قيد بموجب مبادئ لا يمكن لأحد أن يرفضها بشكل معقول. وبالتالي، يسمح للّائم بأن يستجيب على هذا النحو بغض النظر عن أي متطلبات لحرية قوية مفترضة.

كما يقرّ سكانلون، إذا كانت أخلاقيات اللوم كما يفهمها مبررة لمعاملة

(1) يمكن لسكانلون أن يقول (2008: 180-1)، إنه عندما تُنتهك القيود التوافقيّة المتفق عليها على الحرية، مثل الإكراه أو الإجبار، فهناك سبب للاعتقاد أن الشخص ليس لديه موقف مرفوض.

أكثر قسوة، فربما يبدو من المعقول تصعيد متطلبات الحرية بطريقة متصالحة مع اللاتوافقيّة (190). عند هذا المنعطف، يجدر النظر في نقطتين مرتبطتين تتعلقان بالموضوعات التي نوقشت أعلاه (القسم 8.3). الأولى، ليس من الواضح ما إذا كان مفهوم مسؤوليّة العزو الذي قدمه سكانلون (الذي يبدو أنه لم يصمم لتجسيد ما يعنيه واتسون بمصطلح العزو) يتداخل مع المفهوم الأساسي عن مسؤوليّة-المساءلة التي حددناها في القسم السابق، وكيف يتداخل إذا كان يتداخل. هذا المفهوم الأخير، في زعمنا، هو الأكثر تعلقًا بمسائل الإرادة الحرّة. من المقلق أن نكون متحدثين عن أشياء مختلفة. لذلك لا غرابة في أن سكانلون قادر على أن يعين بوضوح شروط الحرية المتصالحة مع التوافقيّة.

لكن دع هذا القلق جانبًا. افترض أن هناك تداخلًا كافيًا بين مفهوم مسؤوليّة العزو الذي اقترحه سكانلون ومفهوم واتسون عن مسؤوليّة المساءلة بحيث يمكن أن نعتبر اقتراح سكانلون زعمًا حقيقيًا عن الكيفية التي يجب بها أن نفهم المسؤوليّة في هذه المنطقة المتداخلة. هناك تظهر مشكلة ثانية. يدعي العديد من اللاتوافقيين، مثل بيريبوم (2001, 2014)، أن المسؤوليّة الأخلاقيّة المتضمنة للاستحقاق الأساسي هي حقًا محل النزاع في جدل الإرادة الحرّة، وهذا هو الحال حتى عند الاهتمام بالمفهوم الأضيق لمسؤوليّة المساءلة. هناك سؤال حول هذه المنطقة المشتركة عما إذا كان اقتراح سكانلون هو مفهوم من هذا القبيل، أو على الأقل هو نفس نوع المفهوم المتضمن للاستحقاق الذي في ذهن هؤلاء اللاتوافقيين. يتبنى سكانلون الآن نظرية مقيدة قائمة على الاستحقاق الأساسي فيما يتعلق بمفهومه عن مسؤوليّة العزو (2008: 188-9; 2013)، ومن ثم هو يحيد عن رفضه السابق (1998) لنظريات قائمة على الاستحقاق. لكنه يشدد على أنه بناء على رأيه في اللوم، ما هو مستحق لا ينبغي أن يُفهم من حيث خيرية إلحاق الأذى بالشخص المستحق للوم (188) أو من حيث جواز إلحاق الأذى به بشكل كبير أو السماح له بأن يُؤذى بشكل كبير (189). كل ما يتضمنه الاستحقاق الأساسي هو ملائمة تعديل المرء لعلاقته بالشخص الملوم، وعلى وجه الخصوص سحب النيات الحسنة بعد أن أخطأ هذا الشخص في حقه (Scanlon, 2013). من الواضح أنه لا يعتقد أن العقاب يمكن تبريره على أساس الاستحقاق الأساسي. هنا، ما في ذهن سكانلون عن اللوم المستحق أساسيًا أخف -أخف بكثير- من نوع اللوم المتضمن-للاستحقاق الذي في ذهن منظري الاستحقاق الآخرين. وبالتالي،

لا يؤيد سكانلون التوافقيّة القياسية فيما يتعلق بالمسؤوليّة الأخلاقيّة المتضمنة للاستحقاق الأساسي. إن رأيه وسط بين هؤلاء التوافقيين وبعض الآراء التشككية التي سوف نناقشها في الفصل الثاني عشر.

ومع ذلك، من المشكوك فيه أن سكانلون سيتخلى عن التوافقيّة القياسية. وينطبق الأمر نفسه على النقد المذكور سابقًا لمعالجته للمسؤوليّة الحقيقية (أي القول إن توزيع الأعباء هو في النهاية مسألة حظ). يلاحظ سكانلون أنه إذا كانت مفاهيمنا العادية عن اللوم وتبرير مسؤوليات الناس تحيد عن نظريته في المسؤوليّة، فإن اقتراحه يُعتبر اقتراحًا تنقيحيًا. وكما يعبر عن ذلك، «أنا راضٍ تمامًا عن هذه النتيجة» (1998: 294).

8.8. التوافقيّة القائمة على العدالة لوالاس

جادل آر. جاي والاس R. Jay Wallace في كتابه المسؤوليّة والمشاعر الأخلاقيّة Responsibility and the Moral Sentiments (1994) لصالح التوافقيّة من خلال الاستناد إلى العدالة باعتبارها تمثل القيود المعيارية على تحمل المسؤوليّة الأخلاقيّة. ثم يخلص إلى استنتاجات عن شروط الفاعلية التي تفترضها مسبقًا هذه القيود، مقترحًا أن هذه الشروط متوافقة مع الحتميّة. ومثل سكانلون، يتبنى والاس مقاربة مستوحاة من ستراوسن تتمثل في أن يطرح جانبًا المسائل المتعلقة بميتافيزيقا الفاعلية باعتبارها نقطة انطلاق للتنظير. ويسعى إلى تبرير داخلي لممارساتنا لتحمل المسؤوليّة. وهذا يعرّفنا بالشروط ذات الصلة للفاعلية الحرّة والمسؤولة. هناك أيضًا استناد أخص إلى استراتيجية ستراوسن موجود في حجة والاس للتوافقيّة. تذكر حجة التبرئة لستراوسن (القسم 6.4.1). حدد ستراوسن أولًا أنواعًا متميزة لالتماسات العذر ثم بحث الأساس العقلاني الكامن الذي يجعلها قابلة للتطبيق. وفي ضوء هذا الأساس العقلاني، يقترح ستراوسن أن الحتميّة لا تقدم سببًا للتوسل باعتبارات تبريئية من أي نوع. وبالتالي، هي لا تمدنا بسبب للاعتقاد بأنها تقوض الحرية أو المسؤوليّة. ويقدم والاس حجته ببنية مماثلة. هو يحاول أن يظهر أن الأساس المعياري للتطبيق المناسب لهذه الالتماسات التبريئية لا يفترض مسبقًا أي شروط للفاعلية تتعارض مع الحتميّة.

وفي سعي والاس لتحسين طريقة ستروسن في التركيز على بعض العواطف، يميز والاس بين المواقف التفاعلية الأخلاقية الاستيائية الساخطة وبين غيرها من المواقف والعواطف. وفقًا لوالاس، للموقف التفاعلي الاستيائي أو الساخط أخلاقيًا محتوى معين من الاعتقاد: وهو أن الشخص قد انتهك التزامًا قد تحمله (1994: 33-40). فأن تحمّل فاعلًا ما المسؤوليّة الأخلاقيّة (واستحقاق اللوم) عن فعل ما هو أن تستجيب له، أو تعتقد أنه من المناسب أن تستجيب له، بعاطفة تفاعلية أخلاقيّة، استياء أو سخط أخلاقي، عاطفة لها نوع المحتوى المنصوص عليه هنا.

من خلال وضع محتوى للمواقف التفاعلية الأخلاقيّة، يوضح والاس كيف يمكن أن تخضع لتقييم نقدي وفق مقاييس موضوعية. فمثلًا، إذا تبين أن الاعتقاد الذي يمثل أساسًا لموقف تفاعلي أخلاقي هو اعتقاد خاطئ، أي، إذا كان الشخص المعنيّ لم ينتهك التزامه المعني، إذن يتبين أن الأساس العقلاني للموقف قد اجتُثّ. ومن ثم، ينبغي الرجوع عن هذا الموقف. بعد تقديم هذا الوصف للمواقف التفاعلية الأخلاقيّة، ينتقل والاس إلى مسألة ستراوسن عن متى تكون الإعذارات أو الإعفاءات مناسبة[1]. وفقًا لوالاس، في حالة الإعذارات يعتمد الأمر على ما إذا كان الفاعل في الحقيقة قد انتهك الالتزام الذي ألزمه به الآخرون (1994: 118-53). وفي حالة الإعفاءات يعتمد الأمر على ما إذا كان الفاعل يمتلك القدرات العامة لفهم المتطلبات الأخلاقيّة الموجبة بهذه الالتزامات والتصرف بناء عليها (1994: 154-94). في كل حالة، هناك مبدأ معياري هو مبدأ العدالة يجسد ممارساتنا الإعذارية أو الإعفائية. ففي حالة الممارسات التبريئية، يكون مبدأ العدالة مبدأ استحقاقيًا: لا يستحق المرء أن يلام على انتهاك التزام أخلاقي لم ينتهكه، ومن ثم ليس من العدل أن نلومه. وفي حالة الممارسات الإعفائية، يكون المبدأ مبدأ معقولية أخلاقيّة: من غير المعقول أن نطلب من شخص أن يمتثل للمطالب الأخلاقيّة إذا كان لا يملك أصلًا القدرات أو الموارد اللازمة لذلك، ومن ثمّ ليس من العدل أن نطلب منه ذلك.

يكمل والاس فيقترح أنه ليس هناك مبدأ من هذه المبادئ الأخلاقيّة مهدّد بالحتميّة. فلا تُظهر الحتميّة أنه لا أحد على الإطلاق ينتهك التزامات

(1) قد يتذكر القراء من مناقشة ستراوسن (القسم 6.4.1) أن الإعذارات تتضمن التماسات محددة أن يكون الشخص غير مسؤول عن بعض سلوكه، مثل «لم أراك هناك». تتضمن الإعفاءات التماسات أن الشخص ليس أهلا لأن يكون فاعلًا مسؤولًا أخلاقيًا، مثل، «إنها لم تفهم ما تقوم به. إنها مريضة عقليًا بشدة».

أخلاقيّة، ولا تظهر أن الجميع عاجز عن فهم المطالب المتضمنة في الالتزامات الأخلاقيّة أو الامتثال لها. والحاصل أن التقرير التوافقي لوالاس عن الحرية في سياق الفعل المستحق للّوم مفاده أن الفاعل، أولًا، تصرف بحيث أنه قد انتهك التزامًا، وثانيًا، امتلك القدرات العامة على الامتثال للمطالب الأخلاقيّة رغم حقيقة أنه فشل في هذا الامتثال.

علاوة على ذلك، يجادل والاس بأن الإعذارات التي يبدو أنها تفترض مسبقًا مطلب القدرة على التصرف بشكل مغاير، ومن ثم حرية تفاوت، مثل اعتذار الفاعل بأنه لم يكن يمكنه أن يتصرف بشكل مغاير، هي إعذارات لا يمكن تعميمها. فهذه الإعذارات تقوم بعملها فقط من خلال إظهار أن الفاعل لم ينتهك أي التزام أخلاقي في فعله الذي قام به (1994: 152-3). هناك عوامل أخرى تفسر تصرف الفاعل غير تجاهل التزام أخلاقي -مثلًا قد أُكره على فعله تحت تهديد السلاح، أو كان غير قادر جسديًا على الوصول إلى هاتف الطوارئ؛ لأن ساقه كانت مكسورة، وما إلى ذلك. ومن ثم يبدو أن والاس يشارك فرانكفورت في رأيه الذي مفاده أن حرية التفاوت ليست ضرورية للمسؤوليّة الأخلاقيّة، لكن بحجة مختلفة. الحرية المصدرية فقط هي الضرورية.

لاحظ التشابهات بين موقف سكانلون وموقف والاس. كل منهما يستند إلى الشروط المعيارية لتحميل المسؤوليّة واللوم، وكل منهما يستخدم هذه الشروط لتحديد شروط الفاعلية، وفي كل حالة يتبين أن هذه الشروط متصالحة مع تشخيص توافقي. كلاهما يفسر أيضًا المعايير ذات الصلة من خلال مجموعة أوسع من الالتزامات الأخلاقيّة، وهي تنبثق عند سكانلون من تعاقديته، وتنبثق عند والاس من اعتبارات العدالة. ومع ذلك، هناك اختلافات مهمة. منها أن والاس يقيد تقريره عن تحمل المسؤوليّة الأخلاقيّة بالعواطف التفاعلية الأخلاقيّة وتعبيراتها المناسبة، أما سكانلون (2008: 128-31) فيعتبر هذه العواطف مجرد عامل في النطاق الأكبر من تعديلات المواقف التفاعلية، واللوم أحد محتوياته. وهذا، بالنسبة إلى سكانلون، بسبب أن فهم علاقات شخص بشخص آخر المعدَّل كاستجابة للإفساد المرفوض لعلاقاتهم يشمل أكثر مما هو متضمن في إظهار عاطفة أخلاقيّة سلبية أو الحكم عليها بأنها مناسبة.

هناك اختلاف آخر يتعلق بطبيعة اللوم، والقوة الناتجة عن المبرر المعياري اللازم لتسويغه. ينفي سكانلون صراحة أنه يفكر في اللوم كنوع من العقاب

(2008: 184-5). هو حتى يسلم بأنه إذا كان اللوم كذلك، فيبدو من المعقول اشتراط وجود فرصة عادلة لتجنبه (184)، التي يمكن أن تساعد في دعم الأساس العقلاني لشروط الحرية اللاتوافقية. على النقيض من ذلك، يوضح والاس (1994: 51-2) أنه يفكر في اللوم باعتباره جزءًا من نطاق الاستجابات الجزائية. إن هذا، بدوره، يشير إلى اختلاف مثير آخر بين والاس وسكانلون. في القسم السابق، أثير قلق حول ما إذا كان معنى المسؤوليّة الأخلاقيّة المتضمنة لاستحقاق أساسي هو النوع نفسه الذي يعتبره مختلف اللاتوافقيين مركزيًا في جدل الإرادة الحرّة. كان القلق يكمن في أن، أولًا، نوع المسؤوليّة الذي ركز عليها سكانلون (العزو عند سكانلون) مختلف عن النوع المحرّك لنظريات أخرى (المساءلة عند واتسون)، وثانيًا، ألا تكون الأنماط المميزة للوم المستحق عند سكانلون ثقيلة على الشخص الذي يلوم، ومن ثم ربما لا يشتبك سكانلون حقًا مع اللاتوافقيين. أما والاس، من ناحية أخرى، فهو مهتم بوضوح بمعنى المساءلة من معاني المسؤوليّة الأخلاقيّة. هو يفهم اللوم أيضًا على نحو يفرض الضرر، ورغم أنه لا يبرر هذا بالاستحقاق الأساسي وإنما بالعدالة، إلا أنه يبدو أكثر اشتباكًا مع مسؤوليّة-المساءلة المتضمنة للاستحقاق الأساسي، التي هي مركز اهتمام اللاتوافقيين.

لكن ما هو التقرير الإيجابي لدى والاس عن الحرية اللازمة للفاعلية المسؤولة أخلاقيًا؟ هل يوفر هذا التقرير موارد قوية لإزالة المخاوف اللاتوافقيّة التي سعى سكانلون إلى تجنبها؟ كما لاحظنا، كل ما يتطلبه والاس هو حرية المصدر. ورأيه لا يتطلب أن يكون الفاعل، في وقت الفعل، قادرًا ولا بد على التصرف بشكل مغاير، بالنظر إلى الظروف المعينة التي هو فيها. وبالتالي، في نظر والاس، يمكنه أن يتجنب تحديات حجة النتيجة. كل ما يتطلبه والاس هو قدرة عامة على الامتثال لعلل أخلاقيّة عندما يفشل المرء في الامتثال لها، وهذا بالنسبة إليه ينطوي على قدرة عامة متصالحة مع التوافقيّة على التصرف بشكل مغاير بمعنى ما، قدرة متوافقة بلا نزاع مع الحتمية. لكن قد يقلق المرء من أن هذا لا يكفي لتلبية اعتبارات أخرى من اعتبارات العدالة متسقة مع الاعتبارات التي يلتزم بها والاس. فقد يخطيء الفاعل أخلاقيًا، وينتهك التزامًا أخلاقيًا يتحمله ويجب أن يتحمله، ويمتلك القدرات العامة ذات الصلة، لكنه مع ذلك قد دُفع خفية للقيام بذلك بطريقة خارجة عن تحكمه، كما في أي حالة تلاعبية. قد يظن البعض أنه إذا كان الأمر كذلك، فليس من العدل معاقبة هذا الفاعل باستجابة لائمة. ومن ثم يبدو أن والاس في حاجة لدحض هذه

المخاوف المتعلقة بتطوير آخر، يتجاوز الاستناد إلى أي قدرة عامة، من نوع حرية المصدر الذي يمارسه في الواقع الفاعل المسؤول أخلاقيًا في تصرفه عندما ارتكب خطأ. قد يزعم أحد التوافقيين المصدريين أن بعض الطرق الخفية لتوليد تصرف من فاعل ما (كما في حالات تلاعب معينة) غير متوافقة مع الحرية، بخلاف التواريخ السببيّة الحتميّة الأخرى. هذه هي الكيفية التي يجادل بها توافقي تاريخي. أو قد يزعم توافقي مصدري أن هذه التواريخ كافية للحرية حتى في ظل هذه الأسباب الخفية. وهذه هي الكيفية التي يجادل بها توافقي لاتاريخي.

من الجدير بالنظر، في ضوء القلق الذي أثير في الفقرة الأخيرة، الموضع الذي يقف فيه والاس فيما يتعلق بحالات التلاعب والمقاربات التاريخية مقابل اللاتاريخية للتنظير للمسؤوليّة (انظر القسم 8.1). هو يعالج حالات التلاعب، لكن تحت عنوان التحكم السلوكي النظامي systematic أو تكييف السلوك النظامي (1994: 155). ومبدأه في تمييز هؤلاء المعفى عنهم الفاعلية المسؤولة أخلاقيًا متمثل حصرًا في ما إذا كان الأشخاص المعنيين عاجزين عن فهم مطالب الالتزامات الأخلاقيّة والامتثال لها. ولذلك، يبدو كما لو أن والاس ملتزم بموقف لاتاريخي، رغم أنه لم يبحث الجدل أبدًا من هذه الجوانب. وبقدر ما يتعرض أي موقف لاتاريخي لحالات تلاعب من النوع المذكور أعلاه (القسم 8.1)، يبدو أن موقف والاس يتعرض لها أيضًا. وبالتالي، يجب عليه أن يتبنى أسلوب الرد نفسه الفرانكفورتي: لا يهم كيف أصبح الفاعل على ما هو عليه، طالما كانت شروط الحرية ذات الصلة مستوفاة في الوقت الذي يتصرف فيه.

8.9. التوافقيّة النقديّة لراسل المستوحاة من ستراوسن

يقدم بول راسل في كتابه الحرية والشعور الأخلاقي Freedom and Moral Sentiment (1995)، ثم في سلسة من المقالات الأحدث (مثلًا، 2000, 2002b, 2004, 2013)، صورة للتوافقيّة تركز على القدرة على الشعور الأخلاقي. تمكن هذه القدرة الفاعلين المسؤولين أخلاقيًا من تقييم المشاعر الأخلاقيّة والاستجابة لها، وأبرزها الموقف التفاعلية المركزية في المشروع التوافقي لستراوسن. وإليك صياغة راسل البليغة لشرط الحس الأخلاقي، كما عبر عنه صراحة:

يجب أن يكون الفاعل قادرًا على الشعور بالمشاعر الأخلاقيّة والمواقف التفاعلية وفهمها (2004: 203).

تذكّر أن العنصر الجوهري في تقرير ستراوسن عن كون المرء مسؤولًا أخلاقيًا يُفهم بنوعية إرادة الشخص (القسم 6.3). لكن كشف الفحص النقدي لاقتراح ستراوسن التوافقي (مثلًا، Russell, 1992; Watson, 1987) أن ستراوسن بحاجة إلى تقديم تفسير معقول للقدرات البارزة التي تتعلق بالمشاركة ذات الأهلية في العلاقات البين-شخصية التي بين البالغين. وهذا بدوره يؤدي إلى تقرير الامتداد المناسب للمجتمع الأخلاقي -وكذلك فئة الفاعلين المسؤولين أخلاقيًا. عندما يكون الشخص مستحقًّا للّوم لأنه يتصرف بنية مرفوضة أخلاقيًا، ما هي القدرات المتضمنة في سلوكه التي تساعد في تأسيس إحساسنا بأنه مسؤول عن تصرفه النابع من هذه النية؟

كان ستراوسن واثقًا جدًا في التفكير المقتصر على نوعية quality النية. واقتراح راسل (2004)، باعتباره امتدادًا معقولًا لتوافقيّة ستراوسن، هو أن القدرات المعنية هي قدرات مناسبة ومستجيبة للمشاعر الأخلاقيّة لدى الآخرين، ولمشاعرنا -مثلًا، عواطف مثل الشعور بالذنب والتفاخر. تمامًا مثلما أن الخوف (الذي هو غير عقلاني) يكشف عن فهم واضح لخطأ حقيقي، فإن الحس الأخلاقي يكشف فهمًا واضحًا للعواطف والمطالب والتوقعات الأخلاقيّة لدى الآخرين. والشخص الذي يفتقر إلى هذا الحس تمامًا، مثل شخص سيكوباتي أو طفل صغير جدًا، سيكون عاجزًا عن ممارسات تلك الفاعلية التي يمكن أن تُتوقع من الأعضاء البالغين في مجتمع أخلاقي. ورغم أن راسل لا يقترح أي حجة لكون هذه القدرة الحاسمة متوافقة مع الحتميّة، إلا أنه يعمل تحت افتراض أنه ليس من المستحيل أن تكون هذه القدرة على هذا النحو.

أصبحت المشكلة السابقة للتوافقيّة -تحديد القدرات اللازمة للمشاركة في المجتمع الأخلاقي- أكثر إلحاحًا نظرًا لأن مزاعم ستراوسن الطبيعانيّة المحركّة لحجة الاستحالة التي قدمها بدت غير كافية. كيف ذلك؟ مجرد حقيقة أننا ننزع طبيعيًا إلى نوع معين لا تظهر في حد ذاتها أن بإمكاننا أن نضع جانبًا المسائل المتعلقة بمناسبة أمثلتها المنطوقة token كما تتجلى فعلًا في الفكر والفعل. لهذا السبب يكون دفاع راسل عن توافقيّة ستراوسن دفاعًا تأهيليًا فقط. ومن المحتمل أن راسل هو الفيلسوف الحي الوحيد الذي

عبر تمامًا عن توافقيّة ستراسونية كرأي يظل خيارًا قائمًا[1]. لكن، هو وضّح أن دفاعه مفيد ونقدي (1992, 2013). إنه يرفض على حق محاولات ستراوسن الطبيعية الأشمل لدحض تشككية الإرادة الحرّة من خلال الاعتماد على كون نزوعنا البشري نحو المواقف التفاعلية مثل الاستياء والسخط أمر لا مفر منه. نعم، نحن حساسون للغاية، لكن هذا يسمح فقط بطبيعانيّة نوعية *type-naturalism* يمكن أن تدحض تشككية نوعية *type-skepticism* تدعي أنه من غير المبرر لنا حتى أن ننزع إلى امتلاك هذه الأنواع من المواقف. ولا يقدم أي شيء لدحض تشككية منطوقة token وفقًا لها، يكون لدينا سبب، في الحالات التي تُظهر فيها منطوقات tokens لهذه الأنواع، للاعتقاد بأن قيامنا بذلك غير مبرر على الإطلاق. وفقًا لمؤيد التشككية المنطوقة، فإن مضمون هذا التعبير الفعلي لهذه المواقف هو افتراض أن الفاعلين التي توجَّه لهم هذه المواقف التفاعلية أحرار، وأن هناك أسبابًا للاعتقاد بأنه لا أحد حرّ على النحو المطلوب.

إن الطريقة المناسبة للرد على هؤلاء التشككيين، في اقتراح راسل (1992)، هي حجج ستراوسن «العقلانية» التي تحاول إظهار أنه ليس لدينا سبب وجيه لإعذار أو إعفاء كل الفاعلين الإنسانيين (انظر الفصل السادس، القسم 4.1، والقسم 5.1). لكن هنا بالضبط يحتاج المرء إلى معرفة القدرات ذات الصلة التي تتبعها إعذاراتنا وإعفاءاتنا (أو تحاول أن تتبعها، كما سوف يعبر التشككيين). لقد وُضع اقتراح راسل المستوحى من ستراوسن بصيغة الحس الأخلاقي، الذي يتضمن القدرة على تقدير المواقف التفاعلية. إذن، ما يهم عندما نستجيب لنوعية نية الفاعل المسؤول أخلاقيًا سوف يعتمد على ما إذا كان الفاعل لديه حس أخلاقي، فعّال في تعديل سلوك الفاعل في العالم وبشكل أخص في علاقاته البين-شخصية مع الآخرين.

يمدنا اقتراح راسل بنقطة مقارنة مثيرة للاهتمام مع رأي والاس (1994) كما عرضناه هنا. فرغم أن رأي كل منهما مستوحى بوضوح من ستراوسن، إلا أن هناك اختلافات تكشف عن مسارات مختلفة فيما يتعلق بكيفية تفكير المرء في القدرات الحاسمة للفاعلية الأخلاقيّة ونطاق المسؤوليّة الأخلاقيّة المتصل بها. لاحظ أن والاس يقيد تقريره عن القدرات المتعلقة بالإرادة الحرّة

[1] تذكر أننا لاحظنا في الفصل السادس أنه على الرغم من أن لستراوسن تأثير دراماتيكي على النقاشات المعاصرة عن الحرية والمسؤولية، إلا أن قلة من الفلاسفة المعاصرين قد دافعوا عن اقتراحه التوافقي الأساسي. وراسل يقوم بذلك بطريقة تأهيلية.

والمسؤوليّة بقدرة عامة على إدراك الإلتزامات الأخلاقيّة واللاأخلاقيّة والامتثال لها. وفي قيامه بذلك، يقيد صراحة نطاق المسؤوليّة الأخلاقيّة على الأسلوب الكانطي بنطاق المفاهيم المتعلقة بالواجب (المعبر عنها بالإلتزامات، والحقوق، والواجبات، والجواز، وعدم الجواز، والصحيح، والخطأ، وغير ذلك). على العكس من ذلك، لدى راسل (2013) معنى أشمل للقدرة يهدف إلى احتواء المجموعة الواسعة من الاعتبارات التي يمكن أن تتبعها مشاعرنا وعواطفنا الأخلاقيّة. وقد ظهر هذا بشكل مثير للاهتمام في كتاب راسل عام 1995، الذي كان مكرسا لفهم آراء هيوم عن الحرية والمسؤوليّة وإظهار صلتها بجدل الإرادة الحرّة المعاصر[1]. على رأي هيوم، ما يتبعه حسنا الأخلاقي لا يقتصر على الأخلاق التي نتصورها كالتزامات ونحو ذلك من المفاهيم، وإنما يشمل أيضًا الانتباه إلى سمات الشخص القابل لإثارة صفات عقلية سارة أو محزنة (1995: 179-80).

حينئذ، يظهر فرق بين راسل ووالاس له علاقة بالقدرات التي يفترضها النطاق المقصود لاهتمامات مسؤوليتنا. قد تكون الحرية المفهومة من حيث القدرة على الامتثال للالتزامات أكثر صرامة من الحرية المفهومة من حيث النطاق الأوسع للاهتمامات الأخلاقيّة التي يكون راسل على استعداد أن يشملها، مثل كون الشخص مرعب أو يتصرف دون معايير أخلاقيّة. إن التصرف بحس أخلاقي قادر على إدراك هذه الاعتبارات ربما لا يفرض نفس أنواع الأعباء المتعلقة بالحرية. أحد الأسئلة المهمة التي يُسأل عنها راسل هو المدى المتاح للفاعلية الحرّة والمسؤولة. قمنا بتقييم مجموعة من الاقتراحات التوافقيّة، ومنها اقتراح والاس، وكذلك اقتراح دينيت واقتراح سكانلون، من حيث صلتها بالمسؤوليّة الأخلاقيّة المتضمنة للاستحقاق الأساسي. هناك حجة معقولة لصالح الرأي القائل إن المسؤوليّة الأخلاقيّة المتضمنة للاستحقاق الأساسي والحرية التي تفترضها مسبقًا يجب أن يقتصرا على ارتكاب الأخطاء الأخلاقيّة، وهو مفهوم متعلق بالواجب. لماذا؟ قد يجادل البعض بأنه يمكن للمرء أن يستحق أساسيًا المعاملة الخشنة المرتبطة باللوم فقط إذا كان يتصرف تصرفًا خاطئًا أخلاقيًا. إذا كان الأمر كذلك، فهناك قلق من أن توافقيّة راسل المستوحاة من ستراوسن لا تشتبك مباشرة مع الخلافات التي في قلب جدل الإرادة الحرّة[2]. ضَع الاعتبارات السابقة جانبًا. هناك جانب آخر مثير للاهتمام للاقتراح التوافقي

---

(1) في الواقع، يقترح راسل (1995) ضد ما هو معتقد تقليديًا أن آراء هيوم تتماشى مع توافقيّة ستراوسن أكثر بكثير من التوافقيّة الكلاسيكية التقليدية التي نجدها عند مجموعة شليك/آير.

(2) كي نكون واضحين، نود فقط أن نقر بوجود هذا الخط الفكري. لكن لا يلزم أن نؤيده. فواحد منا، ماكينا (2012)، قد جادل ضده صراحة.

الذي قدمه راسل وهو كونه نقديًا للتوافقيّة رغم أنه يؤيدها -ومن هنا جاء اسم التوافقيّة النقدية. في هذا الصدد، فإن راسل (2002b) ينأى بنفسه عن الولاء الصريح الذي يقدمه ستراوسن (1962) للتفائلية. فبحسب المتفائل المتبع لستراوسن، لا تشكل الحتميّة أي تهديد على ممارساتنا للمسؤوليّة. الآن، يتفق راسل مع التوافقيين في رفض شكوكية الإرادة الحرّة والمسؤوليّة الأخلاقيّة. تتطلب ممارساتنا للمسؤوليّة الأخلاقيّة قدرة فاعلية تتضمن حسًا أخلاقيًا، ونحن الفاعلون نحتفظ بهذه القدرات حتى لو كانت الحتميّة صحيحة. لكن حتى رغم رفضنا للشكوكية، إلا أننا لدينا سبب لنكون متشائمين في الأفق at the horizon، كما يعبر راسل (2002b). والسبب هو أننا لا يمكننا أن نكون المولد النهائي لأفعالنا. فقد تقررت علينا في النهاية في الماضي البعيد. فبالنظر إلى أفق horizon ظروفنا في العالم الطبيعي، نجد أنه ليس هناك استنتاج يصل إليه التوافقيين يمكنه أن يُسكت الفكرة القوية القائلة إن مكاننا في العالم وإكمالنا لدورنا في المجتمع الأخلاقي كما نفعل هو أمر خارج عن تحكمنا على نحو ذي صلة أو مجرد مسألة حظ. إن رأي راسل هنا استفزازي بقدر ما يقدم تنازلات كبيرة لصالح المتشكك في المسؤوليّة الأخلاقيّة (انظر الفصل الحادي عشر) رغم أنه لا يشارك المتشكك في أطروحته مشاركة غير مشروطة. فهذا التشاؤم البالغ للحد الأقصى لا ينبغي، كما يقول راسل، أن يبرر أي شيء دراماتيكي مثل «يأس باسكال»؛ وإنما هو مربك فقط (2002b: 251).

8.10. توافقيّة نقطة الانطلاق-العملية لبوك Bok’s Practical-Standpoint Compatibilism

قدمت هيلاري بوك في كتابها الحرية والمسؤوليّة Freedom and Responsibility (1998) شكلًا من أشكال التوافقيّة من خلال ما يمكن أن يسمى حجة نقطة الانطلاق[1]. وفقًا لبوك، هناك نقطة انطلاق مشروعة تظهر عندها أحكام المسؤوليّة. وهي تختلف عن نقطة الانطلاق التي تُحسم عندها المسائل المتعلقة بالحتميّة. ومفهوم المسؤوليّة ومفهوم الحرية الموجودان في نقطة الانطلاق المذكورة أولًا ليسا مهددين باحتمالية أن تكون الحتميّة صحيحة. تظهر نقطة الانطلاق التي نتحدث عنها من خلال التمييز، على الطريقة الكانطية، بين نقطة الانطلاق العملية ونقطة الانطلاق النظرية.

(1) في هذا القسم، نحن نعتمد على ماكينا (2009a).

الأولى هي موقف التفكير العملي، وهدفها هو معرفة ما ينبغي للمرء أن يقوم به من التصرفات، وأي الأهداف التي يجب عليه أن يضعها، وكيف يخطط لحياته، بالنظر في العلل وتقييمها. أما نقطة الانطلاق الثانية فهي معنية بوصف وتفسير الأحداث الناتجة عن ظروف سابقة (Bok, 1998: 5-62). وفقًا لبوك، رغم أن مفهوم الإرادة الحرّة الليبرتاري ومفهوم الإرادة الحرّة التوافقي موجودان في نطاق المفهوم «العادي» للحرية، إلا أن المفهوم الذي يهم جدل الإرادة الحرّة هو الذي سيكون لدى الفاعل العملي سببٌ وجية لتبنّيه (1998: 100). ليس الأمر أن نقطة انطلاق واحدة فقط من هذه النقاط تحتوي على مفهوم الإرادة الحرّة «الحقيقي». وإنما أن نقطة انطلاق واحدة تتعلق تعلقًا وثيقًا بالفاعلية على نحو لا يكون للنقاط الأخرى. وهكذا تسعى بوك إلى حل مشكلة الإرادة الحرّة بالتركيز على دور مفهوم الحرية من منظور مفكر مشارك في تقرير settling هذه المسائل العملية.

تؤكد بوك، في ضوء مقاربتها ذات نقطة الانطلاق العملية، على أن نوع الحرية المفيد للمفكرين يتعلق بإمكانيات مقيدة بنطاق بالإمكانات المتسقة مع ما يفهمه الفاعل على أنه ممكن عمليًا من منظوره الإبستمولوجي المحدود (1998: 108). هذه الإمكانات أقل بكثير من النوع الذي تتطلبه الإرادة الحرّة الليبرتارية، فهذا الأخير لا يتطلب سوى الانتباه إلى الإمكانات بالنظر إلى ماضٍ محدد بدقة وبالتمسك بثبات القوانين الفعلية للطبيعة. إن الإمكانات التي تفضلها بوك تسمح للفاعل أن يفكر في مسارات بديلة للفعل مشروطة باختياره على نحو معين دون آخر. وبالتالي، تتبنى بوك تحليلًا شرطيًا للإرادة الحرّة. كي يكون البديل حقيقيًا، لا يلزم أن يكون متاحًا بالنظر تحديدًا إلى نفس الماضي وقوانين الطبيعة. وإنما يجب أن يكون حقيقيًا فقط بالنظر إلى الحقائق الأكثر خشونة المتعلقة بالعلاقة الشرطية بين إرادة الفاعل والسلوك اللاحق المرجح أن يظهر من هذه الإرادة. فإذا اختار على نحو معين، فإنه سوف يتصرف بطريقة معينة؛ وإذا اختار على نحو آخر، فإنه سوف يتصرف بطريقة مختلفة (1998: 120).

لذا تتبنى بوك حرية التفاوت من أجل احتواء الشرط المتعلق بالحرية الذي تشترطه المسؤوليّة الأخلاقيّة. ومع ذلك، فاستنادها إلى تحليل شرطي للتحكم التنظيمي يجعلها عرضة لنفس نوع النقد الموجة ضد التحليل الشرطي التوافقي الكلاسيكي (انظر القسم 3.2). لكن، ليس من الإنصاف أن نرفض نظرية نقطة الانطلاق التي قدمتها بوك فقط لأن التحليل الخاص بالحرية

الذي تعتمد عليه بوك محل شك. فقد يكون صحيحًا أن التحاليل الشرطية التقليدية في مأزق، لكن تظل هناك معالجات أخرى للقدرة الفاعلية. لذلك ربما تستطيع بوك الدفاع عن حرية التفاوت دون التحليل الشرطي الذي تبنّاه التوافقيون الكلاسيكيون (سوف نبحث الجهود المبذولة للقيام بذلك في الفصل التالي). وهكذا، فإن موقف بوك لا يزال قائمًا رغم المخاوف المتعلقة بتفاصيل تحليلها المقترح لحرية التفاوت. إن النقطة الفلسفية المهمة، وفقًا لمقاربة بوك، هي أن مطالب نقطة الانطلاق العملية تدعو إلى مفهوم أكثر مرونة للإمكانية، ومن ثم القدرة، من النوع الحاصل عند صياغة تعريفات دقيقة للحتميّة، أو عند محاولة تشكيل مفاهيم ليبرتارية للإرادة الحرّة. قد تسمح بعض المفاهيم الأكثر مرونة عن الإمكانية الفاعلية للتوافقي أن يقول إن الإمكانية المطلوبة لحرية التفاوت ليست إلا شيئًا من قبيل الإمكانية الإبستمولوجية، إمكانية «أعرفها إجمالًا كفاعل عملي».

كيف تبرر بوك استيراد هذا المفهوم التوافقي للحرية؟ في رأيها، هو مبرر باهتمامنا العملي بتحسين نوعيات نياتنا، التي تعكس ذواتنا، وتشكل ما سنكون عليه كأشخاص (1998: 123-66). نحن نهتم، عندما نفكر مليًا، بتقييم الإمكانيات من حيث كيف تصرفنا في الماضي وكيف يمكننا أن نحسن سلوكنا وأنفسنا في المستقبل. وسيساعدنا المفهوم التوافقي للحرية على تحسين شخصياتنا وتشكيل ذواتنا. وسيسمح لنا بتصور ما هو ضمن نطاق قدراتنا العام من أفعال، وتقييم الخيارات من حيث أي خيار يؤدي إلى تحسيننا. إن تبرير بوك لمفهوم للحرية متصالح مع التوافقيّة هو تطلعي على نحو غير متوقع. إذ إننا نهتم بمفهوم الحرية ذي الصلة لأننا نهتم بالتحسينات المستقبلية لإراداتنا وشخصياتنا. يتعارض هذا بعمق مع روح المقاربات التي ترفض، مثل مقاربة ستراوسن (انظر القسم 6.1)، هذه الأنواع العواقبية من تبريرات الإرادة الحرّة (مثلًا، Smart, 1963) باعتبارها غير قادرة على احتواء العلاقة الحميمة التي بين الفاعل ومسؤوليته عما يقوم به. فلكي يكون ندم الفاعل أو شعوره بالذنب تعبيرًا حقيقيًا عن موقفه من سلوكه ومن أولئك الذين أخطأ بحقهم، من الأفضل أن يكون استجابة لما فعله في الماضي، وليس مجرد وسيلة لتحسين نفسه في المستقبل.

هنا ندلي بتعليقين. الأول، كما هو الحال مع تقييمنا لآراء سكانلون، هناك قلق من أن الإحساس بالمسؤوليّة الأخلاقيّة الذي في ذهن بوك لا يتماشى مع النوع المتعلق بمشكلة الإرادة الحرّة التقليدية. والطريقة الطبيعية

لفهم مسؤوليّة-المساءلة تكون من خلال اعتبارات رجعية، بموجبها تُعتبر الاستجابة اللائمة أو الإطرائية مناسبة، و، وهي نقطة مهمة، مستحقة فقط بسبب الطريقة التي تصرف بها الفاعل. إن الموارد التعليلية التي تبرر اللوم وفق رأي بوك، مع توجهها التطلعي، ليست مناسبة للتعامل مع المسائل المتعلقة بالمسؤوليّة كما حُسمت من خلال الانتباه فقط إلى ما فعله الشخص وما يستحقه بسبب ذلك، لأن هذه الموارد ذات توجه تطلعي. الثاني، يتوافق نوع الحرية الشرطية الذي تحدده بوك لهذا المعنى للحرية توافقًا تامًّا مع الحتميّة بلا أي إشكال (Pereboom, 2007: 72). ففي بيئة حتميّة، يمكن أن يكون التقييم الذاتي لشخص وتقييم الآخرين له وسيلة مفيدة لتأثير سببي على الشخص بطريقة إطرائية سوف يشكل سلوكه اللاحق. لكن كما أوضحنا أعلاه (القسم 8.3)، يرى كثير من اللاتوافقيين أن أي مفهوم للحرية متوافق بوضوح مع الحتميّة بهذا الشكل على أنه يتعامد orthogonal مع الألغاز الفلسفية المتعلقة بالنوع (الأقوى) من الحرية الضروري للمسؤوليّة الأخلاقيّة.

8.11. نطاق متصل من المقاربات المعياريّة حتى المقاربات الميتافيزيقيّة

بدأنا هذا الفصل بذكر العديد من الآراء التوافقيّة المعاصرة المتداولة حاليًا، وهي ترفض التصنيف السهل. هنا نلاحظ طريقة مثيرة للاهتمام لتصنيف الاقتراحات التوافقيّة المعاصرة. فبدلًا من التفكير في فئات متميزة، نقترح نطاقًا متصلًا من الآراء يؤكد طرف من طرفي هذا النطاق على الاعتبارات المعيارية فقط تقريبًا ويمتنع عن الانتباه إلى نظرية للفعل وعن الاعتبارات الميتافيزيقيّة. ونجد في الطرف الآخر مقاربات تميل فقط تقريبًا إلى مسائل في نظرية الفعل والمسائل الميتافيزيقيّة المتعلقة بها. وهذا ظاهر في الأقسام السبعة السابقة. فمثلًا، يبدو رأي سكانلون في أقصى الطرف المعياري، في حين أن ميلي يبدو في أقصى الطرف المنظّر للفعل والميتافيزيقي. ومن المعقول أن نجد وولف ونيلكين في الوسط. وفي حين أن بوك، وراسل، ووالاس، أقرب إلى سكانلون من ميلي، فإن دينيت أقرب إلى ميلي من سكانلون. سننتقل في الفصل التالي إلى ثلاث استراتيجيات توافقيّة عامة، إستراتيجيتان منهما يبدو أنهما تقعان في الوسط، النظريات الشبكيّة ونظريات الاستجابة للعلل. وتقع الاستراتيجية الثالثة، الخاصة بتوافقيّة تفاوتية، في الطرف المنظّر للفعل والميتافيزيقي، ربما حتى أبعد من موقع ميلي.

اقتراحات لمزيد من القراءة

نظرًا لأننا قمنا بتغطية الكثير من المقترحات التوافقيّة، سنقصر توصياتنا في هذا القسم على الأعمال الرئيسة المتعلقة بهذه الآراء التي قدمها المؤلفون المركزيون:

توافقيّة وجهات النظر المتعددة لدينيت

Dennett, Daniel. 2003. *Freedom Evolves*. London: Penguin Books.
Dennett, Daniel. 1984. *Elbow Room: Varieties of Free Will Worth Wanting*. Cambridge, MA: MIT Press.
Dennett, Daniel. 1973. "Mechanism and Responsibility." In Ted Honderich, ed., *Essays on Freedom and Action*. London: Routledge and Kegan Paul.

الرأي العلّي لوولف ورأي القدرات العقلانية لنيلكين

Nelkin, Dana. 2011. *Making Sense of Freedom and Responsibility*. Oxford: Oxford University Press.
Nelkin, Dana. 2008. "Responsibility and Rational Abilities: Defending an Asymmetrical View." *Pacific Philosophical Quarterly* 8: 497-515.
Wolf, Susan. 1990. *Freedom within Reason*. Oxford: Oxford University Press.
Wolf, Susan. 1980. "Asymmetrical Freedom." *Journal of Philosophy* 77: 157-66.

نظرية نظرية-الفعل لميلي

Mele, Alfred. 2006b. *Free Will and Luck*. New York: Oxford University Press.
Mele, Alfred. 1995. *Autonomous Agents*. New York: Oxford University Press.

التوافقيّة التعاقدية لسكانلون

Scanlon, T.M. 2008. *Moral Dimensions: Permissibility, Meaning, Blame*. Cambridge, MA: Belknap Harvard Press.

Scanlon, T.M. 1998. *What We Owe to Each Other*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Scanlon, T.M. 1988. "The Significance of Choice." In Sterling M. McMurrin, ed., *The Tanner Lectures on Human Values*. Cambridge: Cambridge University Press: 1-35.

التوافقيّة القائمة على العدالة لوالاس

Wallace, R. Jay. 1994. *Responsibility and the Moral Sentiments*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

التوافقيّة النقدية لراسل المستوحاة من ستراوسن

Russell, Paul. 2013. "Responsibility, Naturalism, and the Morality System." In D. Shoemaker, ed., *Oxford Studies in Agency and Responsibility*, vol. 1, Oxford: Oxford University Press: 184-204.

Russell, Paul. 2004. "Responsibility and the Condition of Moral Sense." *Philosophical Topics* 32: 287306-.

Russell, Paul. 1992. "Strawson's Way of Naturalizing Responsibility." *Ethics* 102: 287-302.

توافقيّة نقطة الانطلاق-العمليّة لبوك

Bok, Hilary. 1998. *Freedom and Responsibility*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

9 التوافقيّة المعاصرة
النظريات الشبكيّة، ونظريات الاستجابة للعلل، ونظريات التفاوت[1]

من النظريات التوافقية المعاصرة المناقشة على نطاق واسع النظريات الثلاث التالية: النظريات الشبكية Mesh Theories، ونظريات الاستجابة للعلل reasons-responsive theories، ونظريات التفاوت leeway theories. تفسر النظريات الشبكية الإرادة الحرة من خلال التناغم الجيد بين العناصر المختلفة داخل البنية النفسية للفاعل. وتفسر نظريات الاستجابة للعلل الإرادة الحرة من خلال كون الفاعل بشكل ما يتأثر بالعلل في إصدار الفعل. وتركز نظريات التفاوت تركيزًا أساسيًا على تقديم تقرير معاصر عن حرية التفاوت. في هذا الفصل، نركز على هذه المقاربات الثلاثة.

9.1. النظريات الشبكية: وصف مبدئي

إنها لنظرية هزيلة عن الحرية تلك التي قدمها التوافقيون الكلاسيكيون مثل هوبز وهيوم ومفادها أن الشخص يتصرف بحرّية فقط إذا لم يكن هناك عوائق أمام فعله ما يريد (انظر القسم 3.1.1). فإذا قُيد شخص أو هُدد بالسلاح، أو كان مصابًا بنوبة صرع، فإنه لا يتصرف بحرّية. لكن إذا كان يفعل ما يريد، فإنه يتصرف بحرّية. وقد ضُمّن عادة مطلب شرطي آخر، وهو أن الفاعل سيتصرف بشكل مغاير إذا أراد أن يتصرف بشكل مغاير. كل هذا متوافق مع صحة الحتمية. وكانت جاذبية هذا الاقتراح في بساطته. فهو لا يتطلب أي إضافات ميتافيزيقية خاصة تتجاوز الأداء العادي للفاعلية البشرية.

يمتثل أحد أوجه القصور في اقتراح التوافقيين الكلاسيكيين (كما هو مذكور في القسم 3.1.1) في أن افتقار الفاعل للحرية قد ينشأ من رغباته هو. فيمكن أن تعزى كل الرغبات الناتجة عن اضطراب قهري، أو رهاب، أو إدمان، أو ذُهان إلى الشخص، ومع ذلك عندما يتصرف بناء عليها ولا تعوقه أي عوائق خارجية - عندما تكون هذه الرغبات فعالة سببيًا في قيادته

(1) نستل القسم 1 حتى القسم 7 من ماكينا (2011).

إلى الفعل -فإنه يبدو ليس حرًّا على الإطلاق. جوهريًا، هي تضعف الفاعل، لكنها تضعفه من موارد تعتبر بمعنى ما بمثابة عناصر من بنيته النفسية.

هل يمكن لأي توافقي أن يصحح فشل هذه الاستراتيجية التوافقيّة الكلاسيكية مع الإبقاء على جاذبيتها البديهية الأساسية -المتمثلة في أن الحرية في الأساس مسألة أداء غير معوق للفاعلية الإنسانية العادية؟ من الخيارات التي لدينا أن نظهر أن الرغبات أو النيات المعيبة في إصدار الفعل ناتجة عن أنظمة فرعية معيبة داخل البنية العامة لنفسية الفاعل. عندما تختل الأنظمة الفرعية المعنية، أو تنهار، أو لا تكون متزامنة مع بعضها البعض، فإن الرغبات والنيات التي تسببها هذه الأنظمة أجنبية عن الفاعل، شأنها شأن العوائق الخارجية. ولتشبيه الأمر، يمكن أن تعاق سيارة بحاجز في الطريق، لكن يمكن أيضًا أن تعاق عندما تتعرض أنظمتها الداخلية إلى حالة من التنافر مما يعطل السيارة. إن نظرية الفعل يجب أن تكون قادرة على تحديد العمليات النفسية المختلفة للفاعل المتضمنة بشكل فريد في الأفعال المقصودة التي يقدر عليها الأشخاص العاديون. عندما تتشابك العناصر بتناغم، فإن الفاعل يتصرف دون عائق؛ فإن أفعاله ورغباته أو نياته المسببة لها تكون نتاجًا حرًّا لفاعليته. ولنطلق على أي نظرية كهذه بأنها نظرية شبكية.

اختار العديد من الفلاسفة نسخة من نسخ النظرية الشبكيّة[1]. وسنركز في المقام الأول على نسخة فرانكفورت. وهي النسخة الأولى والأكثر تأثيرًا وصاغ الآخرين نسخهم من حيث نقاط قوتها القوية والضعيفة نسبيًا. ثم سننظر في المقترحات البديلة التي قدمها جاري واتسون ومايكل براتمان Michael Bratman.

9.2. النظرية الشبكيّة التراتبيّة لفرانكفورت

يبدأ فرانكفورت بالمفهوم الأساسي للرغبة. رغبات الدرجة الأولى هي الرغبات التي لها أفعال كموضوعات لها (1971). ثم يماهي فرانكفورت بين إرادة الفاعل ورغباته الفعالة ذات الدرجة الأولى، التي تحركه «بالكامل

(1) انظر مثلاً، Bratman, 1997, 2002, 2004, 2007; Doris, 2002; Dworkin, 1970, 1988; Frankfurt, 1971; Velleman, 1992, 2002; Watson, 1975.

للفعل»[1]. لدى العديد من الكائنات رغبات من الدرجة الأولى. لكن الأشخاص لديهم أيضًا، كما يشير فرانكفورت، قدرات انعكاسية على تبني مواقف attitudes تجاه مواقفهم. أما الرغبة التي من الدرجة الثانية فهي رغبة المرء في امتلاك رغبة من الدرجة الأولى. فمثلًا، قد يرغب الفاعل في أن يريد مساعدة الفقراء عندما لا يكون في الواقع يريد مساعدتهم. وبشكل عام، موضوع رغبات الدرجة الأعلى ليس أفعال تلك الرغبات، وإنما رغبات من الدرجة الأسفل. لكن بالنسبة إلى فرانكفورت، ما يميز الأشخاص هو نوع معين من رغبات الدرجة الأعلى. إن الاختيار الذي من الدرجة الثانية هو رغبة من الدرجة الثانية ليريد المرء رغبة من الدرجة الأولى، ورغبة الدرجة الأولى تحركه تمامًا إلى الفعل. بمعنى أن المرء يمتلك اختيارًا من الدرجة الثانية عندما يريد أن يريد القيام بفعل معين وليس فقط أن يريد أن يمتلك رغبة دون أن يريدها. فالأشخاص، كما يزعم فرانكفورت، متميزون في قدرتهم على امتلاك إرادات من الدرجة الأعلى.

يطور فرانكفورت نظرية شبكية تراتبية للحرية على أساس هذه التمييزات. تعامل مع الرمز «←» على أنه يمثل علاقة «يؤدي إلى» bring about[2]، ثم انظر في القالب التالي لفهم فاعلية الأشخاص في حالات غير استثنائية:

اختيار من الدرجة الثانية ← إرادة ← فعل

يميز فرانكفورت بين نوعين من الحرية يتعلقان بالفعل ونوعين من الحرية يتعلقان بالإرادة. وبشكل عام، كي يكون الفعل حرًا، يجب ألا يمكن لأي شيء أن يعوق العلاقة التي بين إرادة الفعل والفعل. يتطلب النوع الأول من الحرية المتعلقة بالفعل أنه لا شيء يعوق العلاقة الفعلية التي بين الإرادة والفعل. ويتطلب النوع الثاني بالإضافة إلى ذلك أن يكون الفاعل حرًا في التصرف بشكل مغاير؛ وتحديدًا، ألا يعوقه شيء عن تصرفه بشكل مغاير إذا أراد أن يتصرف بشكل مغاير (24). وتعامل الحرية المتعلقة بالإرادة

---

(1) سوف نستخدم هذه الصيغة للإرادة في مناقشة عمل فرانكفورت، رغم أن صياغته مضللة بعض الشيء: قد تُحبط إرادة الفاعل. فربما يعوق شيء ما الفاعل عن التصرف بناء عليها (1988: 20). وبالتالي، فمن غير الدقيق أن نصفها بأنها رغبة فعالة من الدرجة الأولى، رغبة تحرك الفاعل بالكامل نحو الفعل. وقد يصيغ فرانكفورت ما كان في ذهنه على هذا النحو: إرادة الفاعل إما أن تكون رغبة فعالة من الدرجة الأولى، أو رغبة تكون فعالة في غياب العوائق الخارجية. ونحن مدينون بهذه النقطة لاشتياق حاجي.

(2) الطريقة الطبيعية لفهم العلاقة هي اعتبارها علاقة سببية. لكن فرانكفورت يرفض النظرية السببية للفعل (1978)، رغم أصله التوافقي. لذا، لنجعل لفظة "يؤدي إلى bring about" محايدة بين التسبيب وبعض الطرق الأخرى لـ "تحريك الفاعل بالكامل إلى الفعل".

بطريقة متوازية. بشكل عام، كي تكون إرادة الفاعل حرّة، يجب ألا يمكن لأي شيء أن يعوق العلاقة التي بين الاختيار ذي الدرجة الثانية والإرادة (20-1). يتطلب النوع الأول ألا يعوق أي شيء العلاقة الفعلية التي بين الاختيار ذي الدرجة الثانية والإرادة. ويتطلب الثاني بالإضافة إلى ذلك أن يكون الفاعل حرًّا في جعل رغبة أخرى من رغبات الدرجة الأولى هي ما يريده؛ وتحديدًا، إذا كان لديه اختيار مختلف من الدرجة الثانية، فإن إرادته تحذو حذوه.

وهكذا يميز فرانكفورت بين أربعة أنواع من الحرية. نوعان يتضمنان اعتبارات متعلقة بالتفاوت بين البدائل، ونوعان يتضمنان فقط اعتبارات متعلقة بالمصدر الواقعي لفعل الفاعل. وإليك المصطلحات التقنية الأربعة التي عينها فرانكفورت لكل نوع[1]:

	ما يتعلق بالفعل	ما يتعلق بالإرادة
المصدر:	التصرف بحرّية	(تصرف الشخص بإرادته الحرّة الخاصة)
التفاوت:	تحرر الفعل	تحرر الإرادة

لدى العديد من الحيوانات غير البشرية القدرة على التصرف بحرّية acting freely وبتحرّرٍ في الفعل freedom of action[2]*. لكن لأن الأشخاص وحدهم قادرون على امتلاك اختيارات من الدرجة الثانية (19)، فهم وحدهم قادرون على التصرف بإرادتهم الحرّة الخاصة وبتحرر في الإرادة.

هناك حاجة إلى تأهيل إضافي. لشرح التحرر المتعلق بالإرادة، لا يكفي ألا يكون هناك عائق أمام العلاقة التي بين اختيار من الدرجة الثانية وبين الإرادة. وكما يلاحظ فرانكفورت، من الممكن أن تكون هناك رغبة من الدرجة الثانية تتعارض مع رغبة أخرى من الدرجة الثانية، تمامًا كما تتعارض رغبات الدرجة الأولى مع بعضها البعض. حينئذ قد يتساءل المرء عِما إذا كان ممكنًا أن يكون من غير المحدد كون الفاعل، في إرادته وفق اختيار من الدرجة الثانية، يتصرف من إرادته الحرّة أو بتحرر في الإرادة.

(1) إن التحديد الدقيق لتقرير فرانكفورت عن الحرية أمر صعب كما هو مشهور، نظرًا للغة التي استخدمها لصياغته. ويبدو أن المخطط الذي نقدمه يمثل الفهم الأفضل للفقرتين اللتين كثيرًا ما يُقتبسا من كتابه «حرية الإرادة ومفهوم الشخص» (1988: 23-4).

(2)* لاحظ أن هنا استعمال تقني خاص بفرانكفورت، حيث يميز بين "free" و "freedom"، وخلال هذه الصفحات التي تعرض رأي فرانكفورت سأترجم الأولى بالحرية والثانية بالتحرر، حفاظًا على اصطلاحه (المترجم).

وبناء على ذلك، ما يتطلبه فرانكفورت بالإضافة إلى ذلك هو أن يماهي *identify* الفاعل بحسم بين نفسه وبين رغبة من رغباته ذات الدرجة الأولى عن طريق اختيار من الدرجة الثانية. وسوف يشكل الاختيار ذو الدرجة الثانية الذي يسفر عن هذه المماهاة ما يريده الفاعل أن يكون إرادته عند درجة أعلى من الانعكاس.

لا يتخذ فرانكفورت موقفًا بشأن ما إذا كان، في اصطلاحه، التحرر في الإرادة متوافقًا مع الحتميّة. وفي إشارة من فرانكفورت إلى الجدل حول ما إذا كانت الحتميّة متوافقة مع القدرة على التصرف بشكل مغاير، يكتب إنه «لسؤال محير كيف نفهم بالتحديد (إمكان التصرف بشكل مغاير)»[1]. وبغض النظر، جادل فرانكفورت (1969) كما هو مشهور بأن المسؤوليّة الأخلاقيّة لا تتطلب القدرة على التصرف بشكل مغاير أو الإرادة بشكل مغاير (انظر الفصل الخامس، المكرس لحجة فرانكفورت لهذا الاستنتاج). وإنما ما هو مطلوب، في اصطلاحه، ليس إلا أن يتصرف الفاعل بحرّية ومن إرادته الحرّة الخاصة. هذان التحرران، في زعم فرانكفورت، متوافقان مع الحتميّة.

لتوضيح هذين التحررين، يقدم فرانكفورت حالة المدمن المريد willing addict، الذي لديه رغبة من الدرجة الأولى في المخدر لا تقاوم، ومن ثم تشكل إرادته (24). هذا المدمن يماهى أيضًا برغبته الإدمانية ذات الدرجة الأولى من خلال اختيار من الدرجة الثانية. واختياره ذو الدرجة الثانية هو أن تكون رغبته في المخدر ذات الدرجة الأولى فعالة وأن تظل فعالة في قيادته إلى الفعل. ومن ثم عندما يتناول المخدر، فإنه يتصرف هكذا بحرّية، وبإرادته الحرّة، لأنه يتصرف وفق الإرادة التي، في درجة أعلى، هو يريد أن يمتلكها. ومع ذلك، نظرًا لرغبته الإدمانية ذات الدرجة الأولى، هو ليس حرًّا في أن تكون أي رغبة أخرى من رغبات الدرجة الأولى غير الرغبة الإدمانية هي إرادته. ونتيجة لذلك، هو يفتقر إلى تحرر في الإرادة. ومع ذلك، يزعم فرانكفورت أنه عندما يتناول الفاعل المخدر، فهو مسؤول أخلاقيًا عن فعله لأنه فعله بحرّية وبإرادته الحرّة.

في ضوء المعالجة أعلاه، إليك الشرط الضروري والكافي الذي يقترحه فرانكفورت للحرية المطلوبة للمسؤوليّة الأخلاقيّة:

(1) ومع ذلك، انظر للفقرتين الأخيرتين في نفس المقال، حيث يكتب فرانكفورت «يبدو تحرر الإرادة محايدًا فيما يتعلق بمشكلة الحتميّة» (25).

OFW: يتصرف الشخص بإرادته الحرّة إذا وفقط إذا كان فعله صادرًا من الإرادة التي يحددها من خلال اختيار من الدرجة الأولى.

لقبت سوزان وولف (1990) نظرية فرانكفورت بنظرية رأي النفس الحقيقية *Real Self View*. لأن الفكرة الأساسية هي أن الفاعلية الحرّة والمسؤولة أخلاقيًا هي مسألة صدور الأفعال من نفسه الحقيقية أو العميقة. تكمن الفكرة في أنه عندما تكون الرغبة التي تحرك الفاعل نحو فعل ما ليست هي الرغبة التي يحددها الفاعل بالطريقة التي يعينها فرانكفورت، فإن سلوكه أجنبي عنه. وحينئذ يكون الفاعل معوقًا برغبة أخرى بطريقة تشبه الطريقة التي رأى بها التوافقيون الكلاسيكيون العوائق الخارجية التي تعيق الفاعلين، مثل الأصفاد.

9.3. ثلاثة تحديات أمام النظرية التراتبية لفرانكفورت

كان لحجة فرانكفورت ضد مطلب الإمكانيات البديلة (الفصل الخامس) تأثير كبير على الكتابات المعاصرة في الإرادة الحرّة والمسؤوليّة الأخلاقيّة. وسنضع هذه الأمور جانبًا هنا، حيث أننا ناقشناها بالفعل. في هذا الفصل، سنبحث ثلاثة جوانب للنظرية الإيجابية الفرانكفورتية عن حرية المصدر كما عُبر عنها في OFW.

9.3.1. حجج التلاعب

يركز أحد الاعتراضات على نظرية فرانكفورت على الشرط الكافي المحدد في OFW. وقد تحدى دون لوك Don Locke (1975)، وديرك بيريبوم (1995-2001)، وروبرت كين (1996) فرانكفورت من خلال ابتكار حجج تلاعبية (انظر القسم 7.4) تضم أمثلة مصممة خصيصًا لتلبية الشروط التوافقيّة لفرانكفورت. في كل حالة، يُتلاعب بالفاعل خفية للحصول على الشبكة المحددة من اختيار من الدرجة الثانية، وإرادة، وفعل. لكن، نظرًا للطبيعة المتفشية للتلاعب، يُزعم أن الفاعل لا يتصرف (أو لا يريد) بحرّية وليس مسؤولًا أخلاقيًا.

ومؤخرًا، أعاد فيشر ورافيزا (1998)، وحاجي (1998)، وميلي (1995, 2006b) لفت الانتباه إلى هذه النقطة لأن لها تأثير على التزام فرانكفورت بنظرية لاتاريخية. لتوضيح ذلك، فكر في حالة ميلي (1995: 145-6) التي تضم فاعلين، آن وبيث (نوقشت في القسم 8.6). حيث أصبحت آن على ما هي عليه دون تدخل أحد. أما بيث، التي كانت لا تشبه آن على الإطلاق، فقد تبدلت بين عشية وضحاها خفية وبدون علم منها من قِبل فريق من علماء الأعصاب لتصبح نسخة نفسية من آن. ثم لنفترض أن آن تتصرف بحرّية ومسؤولة أخلاقيًا عما تفعله بحكم أنها تستوفي الشروط الكافية التي اقترحها فرانكفورت. يضطر فرانكفورت إلى القول إنه عندما تتصرف بيث مثل آن بالضبط، فإن بيث تتصرف بحرّية ومسؤولة أخلاقيًا عن سلوكها بعد التلاعب مباشرة. لكن، كما يقول ميلي، هذه هي النتيجة الخاطئة، وبقدر ما نميل إلى القول إن آن مسؤولة أخلاقيًا خلافًا لبيث، لدينا دليل على أن مفهومنا للمسؤوليّة الأخلاقيّة له بعد تاريخي مفقود في OFW لفرانكفورت (Mele 1995: 146, 2006b: 170-2). واستجابة لهذه المشاغل التاريخية، يبقى فرانكفورت متحديًا (1975)، مؤكدًا على لاتاريخانية مع تضمناتها المضادة للبداهة في الظاهر:

ما نحتاج إلى النظر إليه بشكل أساسي، بالأحرى، هو جوانب معينة للبنية النفسية تتوافق مع سلوك الشخص...لا يهم ما إذا كانت [الأسباب التي نتعرض لها] تعمل بموجب القوى الطبيعية التي تشكل بيئتنا أو إذا كانت تعمل من خلال التصميمات التلاعبية المدروسة التي صممها فاعلون بشريون آخرون. فنحن أنواع الشخصيات التي نكون عليها؛ وهذا الذي نكون عليه هو المهم، وليس تاريخ نمونا. (Frankfurt 2002: 27-8، وما بين القوسين [ ] من عندنا).

يجد عدد من الفلاسفة التكلفة التي يستعد فرانكفورت لدفعها باهظة، وبالتالي يستنتجون أنه إما أن هناك طريقة متصالحة مع التوافقيّة للتمييز بين التواريخ الهادمة للحرية والتواريخ السامحة بالحرية، أو أن توضع التوافقيّة جانبًا. وأيًا ما كان الاستنتاج الصحيح، فما هو واضح هو أن اعتماد فرانكفورت الحصري على موارد نظريته الشبكيّة يحول دون قدرته على إلحاق مطلب تاريخي متصالح مع التوافقيّة إلى OFW.

9.3.2. تقرير الحرية بشبكية غير متناغمة

يركز النوع الثاني من الاعتراضات على نظرية فرانكفورت على الشرط الضروري المحدد في OFW (مثلًا، Haji, 2002; Pereboom, 2001: 106, n. 34). تأمل حالة أخرى من حالات فرانكفورت، حالة المدمن غير المريد (17-18). الإرادة الإدمانية البغيضة ليست هي الإرادة التي يريدها الفاعل، لأن لديه اختيارًا من الدرجة الثانية أن يريد أن يمتنع عن تناول المخدرات، وهذا الاختيار ذو الدرجة الثانية هو الذي يشكل الماهاة. لذلك، عندما يتناول الفاعل المخدر على أي حال، فهو لا يتصرف بإرادته الحرّة، كما تخبرنا OFW. لكن كيف يمكن لفرانكفورت أن يميز هذه الحالة عن حالة شخص غير مدمن ضعيف الإرادة، هذا الشخص يحكم بأن الأفضل، عندما ننظر للأمر من كل الجوانب، ألا يتناول المخدرات، وفي ضوء حكمه عما هو الأفضل، يشكل اختيارًا من الدرجة الثانية لأن تتشكل إرادته برغبة من الدرجة الأولى في عدم تناول المخدرات. ومع ذلك، لدى هذا الشخص رغبة من الدرجة الأولى في تناول المخدرات، التي، رغم أن مقاومتها ليست مستحيلة، إلا أنها قوية تمامًا. في هذه الحالة، يبدو أنه يمكن لهذا الشخص أن يتناول المخدر بإرادته الحرّة ويكون مسؤولًا أخلاقيًا عن فعله. ولكن نظرًا لـ OFW، فحيث أن الفاعل يتصرف بما يخالف الإرادة التي يماهي بينها وبين نفسه من خلال اختيار من الدرجة الثانية، فبحكم هذه الحقيقة ذاتها هو لا يتصرف بإرادته الحرّة. ومع ذلك، يبدو أن هذا ضد OFW. لأنه يبدو من الأفضل أن ننفي أن OFW تأتي بالشروط الضرورية لتصرف المرء بإرادته الحرّة ولكونه مسؤولًا أخلاقيًا من أن نستنتج أن الفاعل غير المدمن ضعيف الإرادة لا يتصرف بإرادته وليس مسؤولًا أخلاقيًا.

يمكن لفرانكفورت أن يتراجع إلى نسخة منقحة وأضعف من OFW، وهي:

OFW-الكافي sufficient: يتصرف الشخص بإرادته الحرّة إذا كان فعله يصدر من الإرادة التي يماهي بينها وبين نفسه من خلال اختيار من درجة أعلى.

إن هذا، على عكس OFW، يقدم شرطًا كافيًا وليس ضروريًا أيضًا لتصرف المرء بإرادته الحرّة. لكنه يخلو من أي تقرير عن الإرادة الحرّة والمسؤوليّة الأخلاقيّة في حالة ضعف الإرادة. لا تصدر الأفعال المرادة على نحو ضعيف من الإرادة التي يماهي الفاعل بينها وبين نفسه من خلال اختيار

من درجة أعلى، ولكن يبدو أن الفاعلين ذوي الإرادة الضعيفة يمكنهم أن يتصرفوا بإرادتهم الحرّة بالمعنى المطلوب للمسؤوليّة الأخلاقيّة. والمشكلة محيرة بشكل خاص في ضوء ملاحظة فرانكفورت أن نموذجه «متكيف بطرق واضحة إلى حد ما مع تعبير وتفسير..ضعف الإرادة» (1987، كما أعيد طبعه في 1988: 165). وما هو مقلق أكثر هو أنه، إذا كان هناك تقرير واضح عن الحرية يمكن أن يفسر كيف يمكن لفاعل ضعيف الإرادة أن يتصرف بإرادته الحرّة ويكون مسؤولًا أخلاقيًا، فمن المرجح جدًا أنه يمدنا بأساس جذاب لتفسير حرية الفاعل حتى عندما تكون إرادته متماشية مع الطريقة التي يفضلها فرانكفورت. وهذا بدوره يلقي ظلالًا من الشك، ليس على صحة OFW-الكافي وإنما على أهميته التفسيرية.

9.3.3. تفسير المماهاة

يتمثل الاعتراض الثالث على نظرية فرانكفورت في أن العنصر الحاسم في OFW -المماهاة- يحجب طبيعة الإرادة الحرّة بدلًا من أن يوضحها. وكان واتسون هو أول من من لفت الانتباه إلى هذه النقطة (1975). استند فرانكفورت، في مواجهة احتمالية وجود صراعات ممكنة بين رغبات من الدرجة العليا، كما هو موضح أعلاه (القسم 9.2)، إلى مفهوم للمماهاة عبر التزامات حازمة للفاعل. وهكذا ادعى أنه يحدد أي الرغبات التي تكون حقًا رغبة الفاعل وبالتالي متضمنة في إرادته الحرّة، وأي الرغبات التي هي أجنبية عن نفسه. لكن، يسأل واتسون:

ما الذي يمنح هذه الاختيارات أي علاقة خاصة بـ «نفسه oneself»؟ من غير المفيد أن نجيب بأن المرء «يلتزم التزامًا حازمًا»، حيث لا يعني هذا سوى أن الصعود الذي لا نهاية له لدرجات أعلى لن يُسمح به. وفي هذا تعسف. (1975 كما أعيد طبعه في Watson, 2003: 349).

تحتوي العديد من أوراق فرانكفورت اللاحقة على محاولات لتقديم إجابة مرضية لتحدي واتسون.

في رد من الردود، يحدد فرانكفورت أن المماهاة تتضمن عنصرين: اختيار من الدرجة الثانية لا معارض له للتصرف وفق رغبة من الدرجة الأولى،

وحكم بأن أي تفكر إضافي لا يكون ضروريًا (1987، كما أعيد طبعه في 1988: 168-9). في وقت لاحق، استند فرانكفورت إلى تمييز بين النشاط *activity* والسلبية *passivity* (1992b كما أعيد طبعه في 1999:87). فعندما يكون الشخص نشطًا، فإنه يحدد ما سوف تكون عليه إرادته، وبالتالي تكون الرغبات ذات الصلة داخلية. وعندما تُحدَث إرادته بناء على الرغبات، تكون هذه الرغبات خارجية ويكون الفاعل سلبيًا فيما يتعلق بها (1994 كما أعيد طبعه في 1999: 132-3). لكن ما زال هناك اقتراح آخر، وفقًا له يقوم الاكتفاء بالعمل (1992a كما أعيد طبعه في 1999: 105). لا يتطلب الاكتفاء:

تبني أي وضع معرفي cognitive، أو موقفي attitudinal، أو عاطفي، أو قصدي. هو لا يتطلب أداء فعل معين؛ ولا يتطلب أيضًا أي امتناع متروٍّ. الاكتفاء هو حالة النظام النفسي بأكمله -حالة تشكلت بغياب أي ميل أو نزوع إلى تغيير كيفيتها (104).

في هذه الفقرة، تخلى فرانكفورت بوضوح عن مطلب الحكم (1987). إذ الاكتفاء، على ما يبدو، يجب أن يُفهم على نحو سلبي محض فيما يتعلق بالشخص، يُفسّر على أنه «نظام نفسي»[1].

يقدم اعتماد فرانكفورت على الاكتفاء ردًا على اعتراض آخر على مفهومه للمماهاة متعلق بشدة باعتراض واتسون. يزعم ديفيد فيليمان David Velleman (1992)، في معالجته لعمل فرانكفورت المبكر، أن الشخص إذا كان قادرًا على أن يكون الفاعل لأفعاله، فلا بد أن يتواجد في النوع الصحيح من التعلق برغباته. وإلا، يكون مجرد شاهد سلبي لموضعه في العلاقة السببيّة لحياته النفسية. يميل كثير من الليبرتاريين إلى مفهوم للسببية الفاعلة عند هذه النقطة، الذي يتصورونه على أنه ينطوي على سببية يأتي بها الفاعل في الأساس، باعتباره جوهرًا، على نحو يمنع الاختزال إلى سببية حدث (انظر الفصل العاشر). يريد فيليمان، مثل فرانكفورت، تجنب هذه الخطوة. لكن، تماشيًا مع تحدي واتسون لفرانكفورت، يعترض فيليمان بأن الاستشهاد بمفهوم للمماهاة دون توضيح إضافي هو مجرد وسم على مشكلة تقرير مشاركة الفاعل في فعالية رغباته بشكل صحيح، وهي المشكلة ذاتها التي

(1) طالما أن الاكتفاء لا يتطلب أداء أي فعل، فبإمكانه أن يوضح ما لم يكن في ذهنه عن النشاط عند التمييز بين النشاط والسلبية (Frankfurt, 1992b). كيف ذلك؟ كون المرء نشطًا فيما يتعلق برغباته ليس مسألة تصرف؛ وإنما مسألة ما يهتم به المرء. وعن ما هو مهم مسبقا للشخص، الذي يكشف عما يهتم به، يكتب فرانكفورت، «يجب ألا يكون خاضعا لتحكمه الإرادي المباشر» (1992b كما أعيد طبعه في 1999: 93).

بحاجة إلى حل (1992: 474). وفيليمان نفسه يقترح أننا نماهي وظيفيًا بين الفاعل وبين رغبة مسيطرة أو دافع مسيطر، وعلى وجه الخصوص، الرغبة في التصرف وفق العلل الأفضل (1992: 478-80). ومع ذلك، يختار فرانكفورت، كما هو واضح في الاقتباس أعلاه، استراتيجية مختلفة. يجب ألا يماهى الفاعل بأي عنصر داخل النظام النفسي، مثل الرغبة الرئيسية؛ فالفاعل هو النظام. على رأي فرانكفورت، سؤال متى يعمل النظام بشكل صحيح كفاعل؟ يجب الإجابة عليه بالشرط الاكتفائي السلبي حصرًا: أي عندما لا يكون هناك أي ميل أو نزوع من النظام لتغيير حالته.

هناك اعتماد كبير على نجاح مفهوم الماهاة لفرانكفورت. فبدون هذا المفهوم، يمكن القول إنه ليس لدى فرانكفورت أي رد على التحدي الأصلي لواتسون. وبهذا المفهوم، يعزز فرانكفورت رأي النفس الحقيقية الذي قدمه؛ وهو الأساس الحقيقي الذي به يصل الفاعل، باعتباره النفس الحقيقية، إلى الفعل، كما يتطلب فيليمان. وهكذا يبدو من غير المرضي من فرانكفورت أن يقتصر على التأكيد على الشرط السلبي فيما يتعلق بالفاعل كنظام نفسي -الاكتفاء- باعتباره العنصر الوحيد الذي وراء التفاعل بين الرغبات. لقد خُصص قدر كبير من العمل الفلسفي المثير لتوفير مزيد من الدعم لمفهوم الماهاة لفرانكفورت[1]. ولن نواصل بحث هذه المسألة هنا.

9.4. نظرية الشبكة البنيوية لواتسون Watson's Structural Mesh Theory

بعد وقت قصير من تقديم فرانكفورت لصياغته الأولية لنظريته التراتبية، اقترح جاري واتسون نموذجًا بديلًا (1975). مثل فرانكفورت، كان واتسون مهتمًا بتقديم تقرير عن الفاعلية الحرّة من خلال شبكة من العناصر المختلفة داخل البنية النفسية للفاعل. وقدم نموذجًا يعتمد على مفهوم أفلاطوني وفقًا له يمكن أن يكون الحكم والتقييم مصدرًا للتحفيز. يزعم واتسون أن الطريقة الصحيحة لتقديم تقرير عن الفاعل الذي يتصرف بحرّية ويماهي بين نفسه وموارد فاعليته لا تأتي من خلال شبكة موجودة في سلّم الرغبات. وإنما من خلال شبكة بين أنظمة مختلفة داخل الفاعل: نظامه التحفيزي،

(1) انظر المقالات التي كتبها براتمان (2002)، وموران Moran (2002)، وفيلمان (2002)، وكذلك ردود فرانكفورت في المجموعة التي حررها بوس Buss وأوفرتون Overton (2002).

الذي يتأثر بعناصر مثل رغبات المرء الجسدية؛ ونظامه التقييمي، الذي يحكم به الفاعل على ما يعتبره قيمًا، أو جيدًا، أو مستحسنًا (1975، كما أعيد طبعه في Watson, 2003: 346-8). والفاعل الحر هو الذي يعمل نظامه التحفيزي في تناغم مع نظامه التقييمي (347). وفقًا لتقرير واتسون، إذا كان هناك شيء يمكن أن يقوم بالمماهاة، فهو النظام التقييمي للفاعل (350). ومع ذلك يمكن أن ينزعج النظام التقييمي بدوافع تعارض قيم الفاعل؛ وهذه الدوافع يمكن أن تؤدى إلى أن يتصرف الفاعل بدون حرية من خلال تصرفه على نحو يعارض تقييمه[1].

إحدى المزايا التي يزعم واتسون أنها تميز نظريته الشبكيّة عن نظرية فرانكفورت هي أنها تجسد بدقة أكبر طبيعة الحكم العملي (350). يفكر الفاعلون عادة في ما يجب فعله، وفي الفعل الأفضل، وليس في رغبات الدرجة الأولى التي يرغبون في أن تكون الرغبات التي يتصرفون وفقها. ويبدو بوضوح أن واتسون على حق في هذا الأمر، رغم أن هناك سببًا ما لنبقى ملتزمين بمكوّن تراتبي في النظرية الشبكيّة (مثلًا، Bratman, 2005، كما أعيد طبعه في 2007: 213-16). وتحديدًا، تكريس بعض التفكير في المسائل المتعلقة بتكوين الذات التي تجسدها تعبيرات مثل «صناعة الشخص لنفسه».

رغم أن النظرية الشبكيّة لواتسون تختلف عن نظرية فرانكفورت الشبكيّة من الجوانب المذكورة للتو، إلا أن هناك أيضًا العديد من نقاط التشابه، وهذا يثير بعض الاعتراضات التي أثيرت على رأي فرانكفورت. فاقتراح واتسون عرضة لتحديات التلاعب بنفس قدر اقتراح فرانكفورت، وسجل واتسون موافقته صراحة للموقف المتحدي الذي تبناه فرانكفورت ضد هذا التحدي (Watson, 1999، كما أعيد طبعه في Watson, 2004: 211-13). قد يظن البعض أن القلق نفسه المتعلق بوضع الفعل باعتباره حرًّا عندما لا يصدر عن شبكة متناغمة حاصل هنا أيضًا. إذا كان التناغم ليس كافيًا، وإنما ضروري لممارسات الإرادة الحرّة، فإننا نحصل على نتيجة مفادها أنه لا يوجد إرادة ضعيفة بقدر ما يتطلب ذلك التصرف بحرّية بما يتعارض مع حكم الفرد عما هو أفضل تصرف. ومع ذلك، يبدو أن هذا لا يمثل لواتسون مشكلة. فقد اقترح شكوكية

(1) في عمل واتسون اللاحق، أضاف تقييدا مهما لفهمه للتقييم كما يصدر من النظام التقييمي للفاعل. فلا يجب ألا يفهم، كما يخبرنا واتسون، باعتباره الحكم بالصواب. فهذا عقلاني بإفراط (1987، كما هو موضح في Watson, 2004: 168). فما نعتبره قيما يمكن أن ينحرف عما نعتبره قيما (موضوعيا). ربما ما سيحقق المطلوب هو "الاهتمام بشيء ما لأنه (بقدر ما) يُعتبر قيّمًا" (168). ومع ذلك، يمكن ألا يرقى هذا إلى ما "قد يكون مقبولًا من قبل نظرة تقييمية أعم" (168).

بشأن ضعف الإرادة فيما يتعلق فقط بنقطة أنّ الفاعلين لا يقومون بتصرف حرّ يتعارض مع أحكامهم القيمية عما هو أفضل فعل (Watson, 1977). لكن، رغم أن واتسون لا يفصل هذه النقطة، إلا أنه يبدو بناء على رأيه أن التناغم ليس ضروريًا. فكما يرى واتسون، ليس الفاعلون غير الأحرار هم الذين لا يتصرفون وفق مراسيمهم التقييمية فقط، وإنما هم الذين لا يستطيعون القيام بذلك (1975، كما أعيد طبعه في Watson, 2003: 347-8). أخيرًا، كما أشار فيليمان (1992: 472)، فإن النظام التقييمي معرّض لنفس الاعتراض الذي أثاره (واتسون) ضد فرانكفورت. لماذا نتخذ حكم الفاعل الصادر عن نظامه التقييمي ليكون مصدر ماهيته، وأن يماهى بينه وبين الفاعل، و، بالتالي، منبع فعله الحر؟ توقع واتسون نفسه هذا الاعتراض، رغم أنه لا يقدم أي اقتراح لكيفية التغلب عليه (1987، كما أعيد طبعه في 2004: 167-9).

9.5. النظرية الخططية لبراتمان Bratman's Planning Theory

في سلسلة من الأوراق، تبنى مايكل براتمان المشكلة التي يصوّرها الخلاف بين فرانكفورت وواتسون (مثلًا، انظر ,Bratman, 1997, 2003 2004, 2005, 2007)[1]. يقدم براتمان إجابة مميزة على تحدي فيليمان (1992) الذي مفاده أن المماهاة يمكن أن تُفسَّر من خلال تقارير مُرضية عن دور الفاعل في الفعل (Bratman, 2003). وهو يعتمد على نظريته الخططية للنيات، وهي نظرية تعتبر النيات مدمجة في الخطط الأكبر. تكون أفعال الفاعل مقصودة بموجب الخطط التي تتناسب معها نياته. فمثلًا، تُفهم نيتي التوجه إلى الحانة المحلية، على أنها نية تتعلق بخطتي المتمثلة في مقابلة أصدقائي هناك لقضاء أمسية سعيدة. هنا لدينا نوع من تشبيك عنصر واحد، النية، في جوانب أوسع للفاعلية، الخطة. رغم أن هذا لا يمثل في حد ذاته تراتبية، إلا أنه يوحي بأنه عند مستوى أكثر أولية للفاعلية، فاعلية تخطيطية مجردة، لا بد من وجود نوع من التشابك للفاعلين لينطلقوا في العالم، ولجعل أنشطة اليوم تناسب مخططات سفر الغد، ولجعل مخططات سفر الغد متوافقة مع الحالات الطارئة غير

(1) بإدراج عمل براتمان في قسم «عن التوافقية» فيما يتعلق بالإرادة الحرّة والمسؤولية الأخلاقية، فإننا نتوسع بشكل ما. يفهم براتمان معالجته للمماهاة على أنها تتحدث عن موضوع الحكم الذاتي ويشير صراحة إلى أن هناك حاجة إلى توخي الحذر من أن نستدل من الاستنتاجات المتعلقة بهذا الموضوع استنتاجات مماثلة متعلقة بالفاعلية المسؤولة أخلاقيًا والحرية المتنازع عليها التي تتطلبها (Bratman, 2005: 51). لكن، من الطبيعي أن نرى كيف يمكن تخصيص عمل براتمان للمشكلة التي يتناولها كل من فرانكفورت وواتسون بشأن الحرية والمسؤولية.

المتوقعة التي قد تظهر غدًا. ثم يمكننا تقديم تقرير عن الفاعلية المسؤولة أخلاقيًا من خلال الاعتماد على هذه الموارد (Bratman, 1997).

بالانتقال مباشرة إلى مسألة ما هي العناصر النفسية التي لديها السلطة الفاعلية للتحدث عن الفاعل، للتحدث عن مماهات الفاعل، ينظر براتمان، لا إلى رغبات الدرجة الأولى كما ينظر فرانكفورت، ولا إلى الأحكام التقييمية كما ينظر واتسون، وإنما إلى النيات ذات الدرجة العليا التي تُفسّر على أنها سياسات الحكم الذاتي للتفكير العملي (Bratman, 2004، كما أعيد طبعه في 2007: 239). تتضمن هذه السياسات التزامات دياكرونية[1]* diachronic من الفاعل بإدارة حياته على نحو يسمح له أن يكون فعالًا في تنفيذ خطط ونيات أخرى. فمثلًا، الالتزام بالعمل الجاد بعد العشاء، سيمنع الخطط المحتملة الأخرى. وسوف يُمنح هذا الالتزام الأولوية مما سيساعد الفاعل على تنظيم حياته والتحكم بها على امتدادات زمنية طويلة. سوف تكون سياسة الحكم الذاتي هذه تراتبية، لكن بطريقة تختلف عن تراتبية فرانكفورت. فسوف تكون تراتبية بقدر ما تحكم على الخطط الأخرى (بأن تشجعها أو تمنعها) التي يمكن أن تظهر في مجرى حياة (240-3). لكن، لماذا تتمتع سياسة الحكم الذاتي هذه، على عكس السمات المرشحة الأخرى للفاعلية مثل رغبات الدرجة الأولى أو التقييمات، بسلطة التحدث عن الفاعل؟ وإجابة براتمان هي لأنها سوف تربط أنشطة الفاعل عبر الزمن بنفس الخطوط التي تربط هويته عبر الزمن (243-9).

إلى أي مدى ينجح اقتراح براتمان في الرد على الاعتراضات المثارة ضد تقرير فرانكفورت وتقرير واتسون؟ يمكنه أن يرد بشكل مختلف على حالات التلاعب ذات الصلة. إن نظرية براتمان تاريخية بوضوح. ويمكنه أن يقول، مع التوافقيين التاريخيين الآخرين، أن الفاعلين المتلاعب بهم، مثل بيث في حالة ميلي، ليسوا أحرارًا وليسوا مسؤولين. هل بإمكان براتمان أن يقدم تقريرًا عن تصرف الفاعل بحرّية بما يتعارض مع هويته المانحة لسياسات من الدرجة العليا، أي، في سياق شبكة براتمان اللامتناغمة؟ أم أنه مجبر على أن يستنتج أنه في مثل هذه الحالات لا يتصرف الفاعل بحرّية أبدًا وليس مسؤولًا أخلاقيًا أبدًا؟ هذا الأمر غير واضح. ولن نبحثه هنا، لكن نذكر أن براتمان، مثل فرانكفورت وواتسون، يواجه عبء التصدي لهذه المهمة.

---

(1) * أي التزامات تظهر وتتطور بمرور الزمن، فعامل الزمن أو التاريخ جزء مهم في تكوين هذه الالتزامات. (المترجم).

ماذا عن النقد الذي مفاده أن تقرير براتمان لم يبحث الهوية؟ في هذه النقطة، يبدو أن براتمان قد أحرز تقدمًا. فمن خلال ربط شروط الهوية بشروط الفاعلية، نحصل على ما يُطلِق عليه تقرير غير قزمي[1]* nonhomuncular عن أداء الفاعل لدور في فاعليته. قد يزعم المرء أن الميزة التي مكنت براتمان من إحراز تقدم تثير أيضًا اعتراضًا. إذ يعتمد رأيه على صياغة معينة لتقرير لوكّي عن الهوية الشخصية، في هذا التقرير تكون سياسات الحكم الذاتي ذات الدرجة العليا جوهرية لتشكيل هوية الفاعل. ويبدو أن الفاعل الذي يرفض السياسات المعنية ويتصرف بما يتعارض معها يقوم بذلك فقط على حساب أن يعاني من تغيير مدمر للهوية[2].

9.6. نظريات الاستجابة للعلل: وصف أوّلي

تذكر المشكلة التي تواجه التقارير التوافقيّة الكلاسيكية عن الحرية المذكورة أعلاه -حيث لم يكن لديها موارد كافية لتفسير كيف يمكن للحرية أن تُقوَّض من داخل الحياة العقلية للفاعل (القسم 9.1). كما رأينا، تهدف النظريات الشبكيّة إلى تصحيح هذا النقص من خلال تعقد البنية النفسية الداخلية للفاعل. هناك استراتيجية متميزة تحاول أيضًا أن تقدم تقريرًا عن الحرية من خلال فاعلية الإنسان الطبيعية غير المعوقة ببحث ما إذا كانت العلاقة التي بين الفاعل والفعل تتضمن رابطة عقلانية بما فيه الكفاية. هل الفاعل، من خلال الحالات التحفيزية والعمليات التفكرية المؤدية للفعل، حساس بدرجة كافية للاعتبارات العقلانية؟ قد يكون الفاعل الذي يتصرف بناء على اضطراب قهري، أو رهاب، أو إدمان، أو ذُهان (المشاكل المتعلقة بالتوافقيّة الكلاسيكية) حساسًا بشكل مناسب للاعتبارات العقلانية، لعلل تصرفه. إن الفاعل الذي يغسل يده قهريًا يغسل يده عندما يكون لديه علة وجيهة للقيام بذلك، لكن يغسلها أيضًا عندما لا يكون لديه علة وجيهة للقيام بذلك، بل حتى عندما يكون لديه علة وجيهة قوية لعدم القيام بذلك. وسلوكه منفصل عن مجموعة العلل التي تؤدي بصورة مختلفة إلى ممارسة حرّة بلا عائق لفاعليته التفكرية. يُطلق على الآراء التي تفسر الإرادة الحرّة والمسؤوليّة الاخلاقية من

(1) * أي تقرير لا يرتكب للغالطة القزمية. وأصل هذه المغالطة تصوير ديكارت العلاقة بين العقل وبين الجسد كما لو أن هناك رجل صغير (قزم) يمثل العقل يعيش داخل الجسد. وبالتالي فمعنى أن التقرير غير قزمي هنا هو أنه لا يصور الشخصية أو الهوية على أنها شيء مختلف عن جسد الشخص (المترجم).

(2) ندين بهذه النقطة لتوماس ريد Thomas Reed، طالب دراسات عليا في جامعة ولاية فلوريدا.

خلال الحساسية للعلل نظريات الاستجابة للعلل. إن نظريات الاستجابة للعلل لها جذور في الفكرة الأرسطية القائلة إن الإنسان حيوان عاقل، حيث يمكن له بعد نضوجه أن يقدّر ويحس بالعلل الوجيهة المتعلقة بكيفية عيشه بشكل جيد، وكيفية اتخاذه لقرارات مستنيرة[1]. في الآونة الأخيرة، تبنى عدد من الفلاسفة بعض نسخ نظرية الاستجابة للعلل، دفاعًا عن التوافقيّة عادةً وليس دائمًا[2]. وقد بحثنا بالفعل ثلاث أطروحات يمكن أن تُفسرَّ على نطاق واسع بأنها نظريات استجابة للعلل. وكان من هذه الأطروحات توافقيّة وجهات النظر المتعددة لدينيت. كما أوضحنا (القسم 8.4)، فوفقًا لدينيت، تقوم الإرادة الحرّة على قدرة الشخص على التحكم في سلوكه في ضوء اعتبارات عقلانية، وهو أمر تستطيع أن تقوم به في نهاية المطاف الكائنات المعقدة لمّا كانت أنظمة قصدية وواعية متطورة. ورغم أنه لم يطور بالتفصيل نظرية استجابة للعلل في المسؤوليّة الأخلاقيّة، إلا أنه التزم بشكل واضح بالأطروحة العامة. دافع أيضًا فيلسوفان آخران درسناهما بالفعل عن نظرية استجابة للعلل، وولف (1990)، ونيلكين (2011). ويختلف رأي كل منهما بقدر ما تُفهم الاستجابة من حيث نطاق العلل التي ينبغي للفاعل أن يتصرف وفقها. فبالنسبة إلى وولف، تُفهم الاستجابة من حيث الصواب والجيد. وبالنسبة إلى نيلكين، تُفهم من حيث العلل الجيدة.

في الأقسام القادمة، سنركز تركيزًا أساسيًا على نظرية استجابة للعلل قدمها فيشر ورافيزا، حيث أنها النظرية الأشمل، والأكثر تأثيرًا، وأثارت كتابات ثانوية واسعة.

9.7. نظرية الاستجابة للعلل لفيشر ورافيزا

يقدم فيشر ورافيزا نسخة من رأي الاستجابة للعلل أطلقا عليها الشبه-توافقيّة *semicompatibilism* (1998: 51). وهي أطروحة مفادها أن الحتميّة غير متوافقة، أو ربما غير متوافقة على الأقل، مع حرية التفاوت،

(1) للاطلاع على عمل يعتمد صاحبه على هذه الموارد للاقتراح أن أرسطو قد حقق نظرية عن المسؤوليّة، انظر إيروين Irwin (1980: 132-7). ورغم أن إيروين لا يستخدم اسم «الاستجابة للعلل» لوصف ما يعتبره نظرية أرسطو، إلا أن هذا لا يؤثر في النتيجة.

(2) انظر، مثلاً، Arpaly (2003, 2006); Dennett (1984); Fischer (1994); Fischer and Ravizza (1998); Gert and Duggan (1979); Glover (1970); Haji (1998); McKenna (2013); Nelkin (2011); Pettit and Smith (1996); Sartorio (2016); Smith (2003); Vihvelin (2013); and Wolf (1990). يدافع بريبوم (2014, 2015a) عن رأي مستجيب للعلل عن مفهوم للمسؤوليّة الأخلاقيّة لا يستند إلى الاستحقاق.

لكنها متوافقة مع حرية المصدر. ويميزان هاتين الحريتين من حيث التحكم. إذ يتطلب التحكم التنظيمي *regulative control* القدرة على التصرف بشكلٍ مغاير؛ خلافًا للتحكم الإرشادي *guidance control*، الذي هو مفهوم مصدري يوصف من خلال القدرات العقلانية للفاعل، وتحديدًا استجابته للعلل. لا يشترط التحكم التنظيمي ولا حرية التفاوت للمسؤوليّة الأخلاقيّة، كما يجادل فيشر ورافيزا، لأن حجة فرانكفورت ضد مطلب الإمكانيات البديلة ناجحة.

ظاهريًا، لا يناسب رأي الاستجابة للعلل المنظرين الذي يؤيدون حجة فرانكفورت. من الطرق الطبيعية لتحديد أن الفاعل مستجيبٌ للعلل هو أن تكون أفعاله محفزة بالعلل المتعلقة بموقفه والمتاحة له، وإذا كانت هناك علل كافية مثل هذه العلل للامتناع عن الفعل، فإنه يمتنع عن الفعل وبالتالي يتصرف بشكل مغاير. لكن في أمثلة فرانكفورت (الفصل الخامس)، يبدو أن الفاعلين لا يستجيبون للعلل بهذه الطريقة. فإذا كان هناك علل كافية للامتناع عن الفعل فلن يكون بمقدورهم أن يتصرفوا بشكل مغاير، نظرًا لوجود المتدخل أو جهاز التدخل. لكن، رغم هذه العقبة، يزعم فيشر ورافيزا أن حجة فرانكفورت يمكن أن تُقرن بتحليل الاستجابة للعلل.

كيف ذلك؟ إن الحرية التي يمارسها الفاعل في مثال فرانكفورت ليست إلا تحكم إرشادي، وهذا التحكم ليس إلا التسلسل الفعلي للأحداث التي تؤدي للفعل. فهذا لا علاقة له بالمسارات البديلة للفعل المتاحة للفاعل. كي نوضح ما يسميه فيشر ورافيزا بتحليل التسلسل الفعلي للتحكم الإرشادي (53)، نحتاج إلى التركيز على العمليات النفسية للفاعل المتورطة سببيًا في الواقع في إحداثه لفعله -ويطلق فيشر ورافيزا عليها آلية فعل الفاعل (39). وهما يقترحان أن نهتم أولًا بآلية التسلسل الفعلي وخصائصه. سوف تكون بعض هذه الخصائص نزوعية أو جهوية[(1)*] (53). وسيكون من الصحيح أن نقول إن آلية الفاعل، إذا قُدّمت علل كافية للتصرف بشكل مغاير، وإذا جرت الآليّة دون عائق، أنها تستجيب بشكل مختلف.

لكن لاحظ أنه لاختبار صحة هذه الحالات المغايرة للواقع علينا أن نفحص

(1) * الخاصية الجهوية أو المشروطة Modal هي خاصية تُنسب لفاعل في عالم ممكن ومشروطة بظروف معينة. وعند النظر للفاعل في العالم الفعلي نقوم بالتحقق من هذه الشروط لنصف الفاعل الواقعي بتلك الخاصية (المترجم).

العوالم الممكنة التي تعمل فيها الآليّة ذات الصلة دون عائق. والعوالم التي نفحصها لن تحتوي على جهاز متدخل كما في مثال فرانكفورت. والنتيجة هي أنه في مثال فرانكفورت، لا يكون الفاعل في حد ذاته مستجيبًا للعلل: فنظرًا لوجود جهاز المتدخل لا يمكن للفاعل أن يتصرف بشكل مغاير في وجود علل وجيهة للتصرف بشكل مغاير. لكن الفكرة هي أنه لا يزال بإمكاننا القول إن الفاعل يتصرف بتحكم إرشادي، بقدر ما يتصرف من آلية استجابة للعلل ذات الصلة. وبالتالي، على هذا الرأي، يكون الفاعل مستجيبًا للعلل فقط بموجب هذه الآليّة للاستجابة للعلل.

إنه لأمر جوهري بالنسبة إلى نظرية فيشر ورافيزا أن الاستجابة للعلل تأتي على درجات. حيث تكون الآليّة مستجيبة بقوة للعلل إذا كانت تستجيب دائمًا وفق العلل الكافية، ولذا فمع وجود علل كافية للتصرف بشكل مغاير، سوف تستجيب بثبات بفعل بديل (41). ومع ذلك، فهذا يمثل مطلبًا قويًا جدًا للحرية المتعلقة بالمسؤوليّة الأخلاقيّة. فعندما يتصرف الفاعل على نحو سيئ، فإنه في الغالب لا يتصرف وفق علل كافية. وفي نوع من أنواع حالة ضعف الإرادة، يفشل الفاعل في التصرف وفق العلل الذي يقر بأنها كافية. وهكذا، فإن المفهوم القوي يقصي المسؤوليّة عن كثير من الأفعال اللاأخلاقيّة وعن الفعل المراد بإرادة ضعيفة.

وعلى النقيض من ذلك، تكون الآليّة مستجيبة بضعف للعلل إذا كانت تستجيب بشكل مختلف لعلة واحدة على الأقل للتصرف بشكل مغاير. وهكذا، فعلى الأقل في بعض الأحيان تستجيب وفق علل كافية، ولذا ففي ظل وجود علل كافية للتصرف بشكل مغاير فإنها تستجيب على الأقل في بعض الأحيان بفعل بديل (44). أيد فيشر هذا المعيار للمسؤوليّة الأخلاقيّة في وقت مبكر (مثلًا، 1987, 1994) لكنه أدرك أنه ضعيف جدًا. فالمجانين الذين لا يتصرفون من آليات تستجيب بشكل مناسب للعلل قد يتصرفون من آليات حساسة لحد أدنى ما من نطاق العلل الكافية للتصرف بشكل مغاير. بل قد يتصرف الفاعل من آلية مستجيبة لنطاق كبير من العلل الكافية، لكن ربما لا يظهر هذا النطاق أي نمط عاقل أو مستقر (65-8). ما هو مطلوب، في اقتراح فيشر ورافيزا، هو فعل من آلية مستجيبة للعلل باعتدال (69-76).

يحدد تقرير فيشر ورافيزا عن الاستجابة المعتدلة للعلل على عنصرين رئيسين، عنصر تقبلي *receptivity* وعنصر تفاعلي *reactivity*. التقبلية

هي القدرة على إدراك مجموعة من علل الفعل وتقييمها، أما التفاعلية فهي القدرة على التصرف وفقًا لهذا الإدراك ولهذا التقييم للعلل. والجدير بالملاحظة أن اقتراح فيشر ورافيزا هو اقتراح لاتماثلي asymmetry. فهما يزعمان أن التحكم الإرشادي يتطلب تقبلية منتظمة من آلية للعلل، لكن يتطلب فقط تفاعلية ضعيفة مع العلل. ولكي يحوي فيشر ورافيزا مجموعة العلل التي يجب أن تكون آلية الفاعل متقبلة لها بانتظام، ينصان على أن هذه المجموعة تظهر نمطًا من الثبات stability العقلاني (70-1). ولا بد أيضًا أن يجتاز اختبارًا للقدرة العقلية، بحيث يمكن أن يتفهم الباحث الخارجي نمط العلل التي يقبلها الفاعل. أيضًا، لا بد أن تكون بعض العلل أخلاقية على الحد الأدنى من الأخلاق، وهو أمرٌ ضروري لاستبعاد الحيوانات الذكية، والأطفال الصغار جدًا، و، ربما، السيكوباتيين (76-81). بالنسبة إلى التفاعلية، يجادل فيشر ورافيزا بأنه يكفي أن يتصرف الفاعل من آلية لا تعمل إلا في عالم واحد ممكن وأن يتفاعل الفاعل بشكل مختلف مع علة كافية للتصرف بشكل مغاير (73). ويقترحا أيضًا أن «التفاعلية اطرادية all of a piece». بمعنى أن تفاعل آلية مع علة كافية للتصرف بشكل مغاير في عالم ممكن يثبت أن الآليات التي من هذا النوع لديها القدرة العامة على التفاعل بشكل مختلف مع أي علة كافية للتصرف بشكل مغاير. هناك عنصر ضروري آخر في تحديد فيشر ورافيزا للاستجابة للعلل باعتدال، ومن ثم في مفهوم التحكم الإرشادي المفضل لديهم. من أجل أن يمارس الفاعل هذا النوع من التحكم، لا بد أن تكون الآليّة التي يتصرف بناء عليها ملكه هو. يهدف شرط الملكية هذا إلى ضمان أن آلية الفاعل ليست أجنبية عنه، مثلًا لا تكون مثبتة installed من خلال غسل دماغي أو تلاعب إلكتروني خفي. وتضم الملكية ثلاثة شروط. أولًا، يجب أن ينظر الفاعل لنفسه، عندما يتصرف بناء على الآليات ذات الصلة، على أنه قادر على تشكيل العالم باختياراته وأفعاله. ثانيًا، يجب أن يرى نفسه كهدف مناسب لتوقعات ومطالب الآخرين الأخلاقيّة كما يظهر في المواقف التفاعلية. ثالثًا، يجب أن تستند الاعتقادات المستوفية لهذين الشرطين الأولين، بطريقة مناسبة، إلى دليل الشخص (238).

يدخل شرط الملكية الذي قدمه فيشر ورافيزا عنصرًا تاريخيًا في تقريرهما. وهذا يميز رأيهما عن نظرية فرانكفورت اللاتاريخية مثلًا، ويسمح لهما بأن يقولا إن في حالات التلاعب ذات الصلة، مثل بيتي في حالة ميلي المناقشة أعلاه (القسم 3.1، والقسم 8.6)، يكون الفاعل غير مسؤول أخلاقيًا.

9.8. ثلاثة تحديات أمام نظرية فيشر ورافيزا

هناك بعض المميزات لنظرية فيشر ورافيزا الكاملة عن المسؤوليّة الأخلاقيّة لن نتناولها هنا، لأننا قد خصصنا قدرًا كبيرًا من الاهتمام بهذه الموضوعات بالفعل. منها إسهامهما في الجدل الدائر حول هجوم فرانكفورت على حرية التفاوت (مثلًا، Fischer, 2002). ومنها جهدهما لإثبات مرونة حجة النتيجة (مثلًا، Fischer, 2004; Fischer and Ravizza, 1998; Ravizza, 1994). وتتمثل الميزة الثالثة في اعتراضهما ضد الحجة المباشرة للّاتوافقيين. في هذا القسم، سوف نركز بدلًا من ذلك على ثلاثة تحديات مهمة لموقفهم.

9.8.1. التقبلية والتفاعلية

يزعم باتريك تود ونيل تونيازيني Neal Tognazzini أن هناك عنصرًا مفقودًا في تقرير فيشر ورافيزا عن التقبلية (Todd and Tognazzini, 2008). وكما يصيغ فيشر ورافيزا هذا الرأي، من الممكن أن يتصرف الفاعل بناء على آلية تقبل بانتظام عددًا من علل التصرف بشكل مغاير، لكنها لا تتقبل العلل الأخلاقيّة الفعلية للتصرف بشكل مغاير التي توجد في سياق فعل الفاعل؛ فالفاعل -من خلال آليتهما- غير قادر على إدراك قوة هذه العلل المعنية. يبدو أن تود وتونيازيني على حق في القول إن فاعلًا كهذا ليس مسؤولًا أخلاقيًا. في الواقع، قلقهم يشبه القلق الذي دفع فلاسفة مثل وولف (1990) ونيلكين (2011) لتفسير الاستجابة للعلل على نحو يؤمن الحساسية للعلل الجيدة. وفقًا لذلك، يقترح تود وتونيازيني تعديلًا على رأي فيشر ورافيزا: ينبغي ألا تتضمن التفاعلية نمطًا عاقلًا مناسبًا لإدراك العلل فقط، وإنما تتضمن أيضًا تفاعلًا مع العلل الأخلاقيّة الفعلية المؤثرة على سياق فعل الفاعل.

الآن انظر في التفاعلية. يقترح فيشر ورافيزا أنه طالما أن آلية الفاعل تتفاعل مع علة كافية واحدة فقط للتصرف بشكل مغاير في عالم ممكن ما، فهذا يؤيد أطروحتهما القائلة إن «التفاعلية اطرادية»، وفقًا لهذه الأطروحة، يكون لدى الفاعل، من خلال آليته، القدرة العامة على التفاعل بشكل مختلف مع أي علة للتصرف بشكل مغاير. لكن هذا يسمح

على ما يبدو لحالات تحكم إرشـادي يكون فيها الفاعل غير حرّ بوضوح (مثلًا، McKenna, 2005a; Mele, 2000, 2006a; Russell, 2002a; Watson, 2001). على سبيل المثال، يقدم ميلي حالة لمصاب برهاب الخلاء غير قادر على مغادرة منزله حتى لحضور حفل زفاف ابنته، رغم أنه سيترك المنزل إذا اشتعلت فيه النيران (2000, 2006a). تحدد أطروحة فيشر ورافيزا أن هذا المصاب برهاب الخلاء لديه القدرة العامة على التفاعل بشكل مختلف مع أي علة لترك المنزل، وهو ما يبدو غير صحيح. والنتيجة هي أن ما يحتاج إليه فيشر ورافيزا، كما يقول ماكينا (2005a)، ليس تقبلية منتظمة وتفاعلية ضعيفة، وإنما تقبلية منتظمة وتفاعلية أضعف (انظر أيضًا Pereboom, 2006b). هذا يسمح لهما بإفساح المجال للحالات التي يدرك فيها الفاعل المستحق اللوم عللًا أخلاقيّة كافية للتصرف بشكل مغاير لكن لا يتصرف بناء عليها. استجابة لهذه الاعتراضات (خاصة صياغة ميلي)، سلّم فيشر بهذه النقطة وهو الآن يقبل التعديل المقترح (2005: 154، n. 3).

9.8.2. الآليات والفاعلون

يقر فيشر ورافيزا بأنه ليس لديهما مبدأ لتمييز فرادة individuation الآليّة، الذي يمكننا به، عندما «نثبّت hold fixed» الآليّة عبر العوالم الممكنة، أن نحدد هـذه الآليّة بالذات في العوالم الممكنة الأخـرى. وإنما يعتمدان على مفهوم بديهي عن التماثل sameness (Fischer and Ravizza, 1998: 40). اعترض العديد من النقاد على هذا العنصر من تقريرهما (Judisch, 2005; McKenna, 2001; Shabo, 2005; Watson, 2001). عند منعطف حاسم، ينظر فيشر ورافيزا في اعتراض يركز على شخص غير مدمن يتصرف من آلية معينة في تناوله لمخدر ويمتنع عن القيام بذلك فقط لعلل قوية بصورة خاصة لعدم تناوله للمخدر. هو يمتنع بسبب أنه سيحصل على مزيد من «الطاقة والتركيز» في مقابل هذه العلل القوية (1998: 74). إن هذا المتناول للمخدر، كما يزعم الاعتراض، ليس متفاعلًا مع معظم علل عدم تناول المخدر، وبالتالي ليس مسؤولًا أخلاقيًا عن تناوله، رغم حقيقة أنه يستجيب لحافز قوي بصورة خاصة. هذا يوحي - خلافًا لفيشر ورافيزا -بأن التفاعلية ليست اطرادية، وبالتالي فإن

التفاعل مع بعض علل التصرف بشكل مغاير لا يؤيد القدرة العامة للآلية على التفاعل مع كل علل التصرف بشكل مغاير. رد فيشر ورافيزا هو الزعم بأنه رغم أن مثل هذه الحالات ممكنة، إلا أن في السيناريو الذي يحصل فيه الفاعل على مزيد من الطاقة أو التركيز، تكون هناك آلية مختلفة جارية (74). ومع ذلك يكمن القلق في أنه ليس لديهما أساس مبدئي لفرادة الآليّة، وبالتالي من الصعب أن نرى ما الذي يمكن أن يجيز زعمهما (McKenna, 2001). لماذا لا يستطيع الفاعل أن يتصرف من نفس الآليّة ويحصل على مزيد من الطاقة أو التركيز فقط في وجود (مثلًا) علل قوية بصورة خاصة؟ في الواقع، يبدو أن هذا يصف حالة ميلي عن المصاب برهاب الخلاء[1].

فيما يتعلق بفرادة الآليّة، تُعتبر نظرية اشتياق حاجي التوافقيّة المستجيبة للعلل أفضل (1998). يطور حاجي أيضًا تسلسلًا فعليًا، رأي يقول بالاستجابة للعلل، ويبحث في أي جوانب الفاعل التي يجب أن يُتمسك بها في حسم ما إذا كان، في تصرفه الذي قام به، يستجيب بشكل مناسب للعلل. وهو يقترح أن ما نتمسك به هو رغبة الفاعل الملاصقة، التي تسبق الفعل مباشرة، وكذلك الأساس التحفيزي الذي تكتسب منه هذه الرغبة قوتها النسبية (1998: 75-8). في حالة المصاب برهاب الخلاء لميلي، نحصل على النتيجة الصحيحة التالية: أشعل النار في منزله وستغير لا محالة أساسه التحفيزي. لكن، عند تقييم ما إذا كان مستجيبًا للعلل في بقائه في منزله وعدم حضوره لحفل زفاف ابنته، تمسكًا برغباته الفعلية وأساسه التحفيزي (والتفكير في هذا باعتباره مشكّلًا جزئيًا على الأقل لآليته)، فإنه إذا لم يكن لديه علل تقنعه بمغادرة المنزل، فيبدو أن رهابه يمكن اعتباره مبطلًا للحرية، وهو ما يسفر عن النتيجة الصحيحة.

قد يرى البعض أن محاولة الوصول إلى اتفاق على تفاصيل فرادة الآليّة تنطوي على تفاصيل تافهة ذات تأثير ضئيل على مشروع فيشر ورافيزا الأكبر. وهذا خطأ. إذ تعتمد صلاحية رأيهما على هذا المفهوم. وبدونه، لا يمكنهما أن يقدما تقريرًا قائمًا على الآليّة عن الاستجابة للعلل. لكن وفقًا لمقياسهما، لا يمكنهما أن يلجآ، كما نصحهما البعض بضرورة ذلك (مثلًا، Ginet, 2006)، إلى تقرير مؤسس على الفاعل *agent-based* دون الحاجة إلى الإقرار بأن الفاعلين في أمثلة فرانكفورت ليسوا مستجيبين للعلل. فبدون الزعم أن

(1) يقاوم فيشر نقد ماكينا (2004 كما أعيد طبعه في 2006: 239: 42). ولا يسع المقام مواصلة بحث هذه النقطة.

الفاعلين في أمثلة فرانكفورت مستجيبون للعلل، لا يمكنهما تحليل التحكم الإرشادي (حرية المصدر، كما نعبر)، من حيث الاستجابة للعلل فحسب.

هناك خياران أمام فيشر ورافيزا وغيرهما من منظري الاستجابة للعلل، إذا كان الاحتفاظ بنظرية مؤسسة على الآليّة مكلفًا للغاية. أحدهما هو قبول نظرية استجابة للعلل مؤسسة على الفاعل والالتزام أيضًا بحرّية التفاوت كمطلب للمسؤوليّة الأخلاقيّة. وتُعتبر مواقف نيلكين ووولف (القسم 8.5) أمثلة على هذا الرأي. وفي الآونة الأخيرة، طورت نيلكين، في عمل مشترك مع ديفيد برينك David Brink، بمزيد من التفصيل شروطًا للاستجابة للعلل وفقًا لهذه الخطوط -رغم أنها توضح أيضًا السمات التقبلية والتفاعلية على نحو يشبه مقاربة فيشر ورافيزا (Brink and Nelkin, 2013). بالنسبة لأولئك الذين اقتنعوا برفض نيلكين لحجة فرانكفورت ودفاعها عن حرية التفاوت، فإن هذا يبدو طريقا قابلًا للنجاح لتقديم نظرية استجابة للعلل.

تجادل استراتيجية بديلة (McKenna, 2013; Sartorio, 2016) بأن نظرية الاستجابة للعلل المؤسسة على الفاعل هي في النهاية متسقة مع أمثلة فرانكفورت. وهذا يتطلب، خلافًا لزعم فيشر ورافيزا، إظهار أن الفاعلين في أمثلة فرانكفورت (وليس آلياتهم للفعل) مستجيبون للعلل. وسننتقل إلى تلك الاستراتيجيات أدناه.

9.8.3. الحالات المغايرة للواقع ومناسبتها لحرية المصدر

يتعلق نقاش من النقاشات الحديثة المثيرة للاهتمام بنزاع بين التوافقيين المصدريين، مثل فيشر ورافيزا، الذين يعتمدون فقط على حرية المصدر، والتوافقيين التفاوتيين المعاصرين، مثل مايكل سميث (2003)، وكادري فايفلين (2004)، ومايكل فارا (2008)، الذين يجادلون بأن حرية التصرف بشكل مغاير تتطلبها المسؤوليّة الأخلاقيّة (سنبحث رأي فايفلين في قسم لاحق). يتعلق موضع نزاع خاص بوضع أنواع الحالات المضادة التي يوظفها فيشر ورافيزا لتحليل استجابة آلية للعلل. من وجهة نظرهم، كي نختبر آلية للاستجابة للعلل في أمثلة فرانكفورت، فنحن نذهب إلى عوالم ممكنة لا يوجد فيها المتدخل ونسأل عما إذا كان الفاعل، بافتراض

أن هناك عللًا كافية للتصرف بشكل مغاير مقدمة له وأن الآليّة ذات الصلة جارية، يستجيب بشكل مختلف. ومع ذلك، يزعم التوافقيون التفاوتيون أن صحة هذه الحالات المضادة تؤيد أن الفاعل الذي يتصرف بحرّية في أمثلة فرانكفورت قادر على التصرف بشكل مغاير[1]. هم يقترحون أن التدخل المضاد للواقع يعمل فقط كقناع محتمل *would-be mask* لهذه القدرة، وكون قدرة أو نزعة مُقَنَّعة قناعًا مغايرًا للواقع فحسب يسمح لهذه القدرة أن تستمر. في مثال فرانكفورت، إذا كان الفاعل على وشك أن يتصرف بشكل مغاير، فإن التدخل سوف يحدث، في الوقت الذي سوف يُمنع فيه الفاعل من ممارسة قدرته على التصرف بشكل مغاير، بل ربما يمكن القول على نحو صحيح أن الفاعل يفقد قدرته. لكن عندما يتصرف الفاعل تصرفه العادي، ويظل المتدخل خاملًا، فإن الفاعل يحتفظ بالقدرة على التصرف بشكل مغاير، وبالتالي يتمتع بحرّية التفاوت[2].

يجادل راندولف كلارك (2008) بأنه رغم أن من الممكن أن يكون هناك قدرات عامة من هذا القبيل يحتفظ بها الفاعل في مثال فرانكفورت، إلا أن هناك قدرة رئيسية أخرى يفتقر إليها. ففي حين أن الفاعل يحتفظ بالقدرة العامة على التصرف بشكل مغاير، إلا أنه نظرًا لوجود المتدخل لا يؤول إليه ممارسة هذه القدرة. وبالتالي، فالسؤال البارز الذي هو المكمن الحقيقي لهذا النزاع؛ هو هل الفاعل يمتلك قدرة التصرف بشكل مغاير، أو يؤول الأمر إليه في سياق ممارسة هذه القدرة؟ (لقد تطرقنا إلى هذا باختصار في فصلنا عن حجة فرانكفورت - القسم 5.5).

9.9. النظريات المصدرية المستجيبة للعلل المؤسسة على الفاعل لماكينا وسارتوريو McKenna's and Sartorio's Agent-Based Reasons-Responsive Source Theories

طوّر كل من مايكل ماكينا (2013) وكارولينا سارتوريو (2016) نظريات استَجابة للعلل مؤسسة على الفاعل، وفي الوقت نفسه يبقيان ملتزمين، خلافًا لنيلكين، بتوافقيّة مصدرية. يقدم كل منهما حججًا لإظهار كيف

(1) تشبه أسبابهم هنا الأسباب التي استخدمتها نيلكين في تقديم مفهومها الخالي من التدخل عن القدرة (انظر مناقشتنا في القسم 8.5).

(2) رد فيشر (2008) على فايفلين، وردت عليه فايفلين (2008).

يمكن للفاعل في سياق مثال فرانكفورتي أن يكون مستجيبًا للعلل و -وهو الأمر الأهم- متفاعلًا مع علل التصرف بشكل مغاير. والعقبة التي أمام ماكينا وسارتوريو هي، كما يعبر فيشر ورافيزا، أن الفاعل في أي مثال فرانكفورتي لن يكون متفاعلًا مع العلل الكافية للتصرف بشكل مغاير، لأنه حتى إذا توفرت هذه العلل وكان الفاعل متقبلًا لها، لن يتفاعل الفاعل بشكل مغاير من خلال التصرف على نحو مختلف. فالمتدخل سيتولى الأمر.

يحاول ماكينا (2013) تجنب هذه المشكلة بالتمييز بين تفاعل الفاعل بشكل مغاير من خلال التصرف بشكل مختلف في مثال فرانكفورتي وتفاعله بشكل مغاير من خلال عدم التصرف بناء على العلل الذي سوف يتصرف بناء عليها من وجه آخر. فالأول غير مسموح به في أي مثال فرانكفورتي، لكن الثاني مسموح به، كما يقترح ماكينا. لشرح ذلك، تذكر حالة بلاك، وجونز، وسميث. افترض، كما جرت الأمور، أن جونز يطلق النار على سميث بمفرده بينما يترقب بلاك خفية، لا يفعل شيئًا. أضف الآن مزيدًا من التفاصيل حول استجابة جونز للعلل. افترض أن جونز هو فاعل مؤهل للاستجابة للعلل بطريقة تتوافق تقريبًا مع المتطلبات التي يحددها فيشر ورافيزا (ضع مسار الآلية جانبًا). من بين العلل التي سيتجاوب معها جونز علة اصطحاب سميث لطفله في ذلك الوقت -دعنا نفترض أن هذا هو الحال بسهولة. إذا كان طفل سميث بصحبته، ولم يكن بلاك موجودًا، فإن جونز لن يطلق النار على سميث، لأن جونز سيستجيب لعلة عدم قتل سميث (حماية الطفل من تجربة مروعة). مع وجود بلاك، كما يرى فيشر ورافيزا، لا يكون جونز -الفاعل- مستجيبًا للعلل لأنه لا يتفاعل مع هذه العلة (لن يطلق النار على سميث) بالتصرف بشكل مغاير. وسوف يجعل بلاك جونز يطلق النار على سميث. لكن يقترح ماكينا أنه في السيناريو الذي يتدخل فيه بلاك، فإن جونز يتفاعل بشكل مختلف مع علل التصرف بشكل مغاير، وهذا هو الحال حتى لو لم يتجلّ التفاعل في تصرف جونز بشكل مغاير. كيف ذلك؟ إن العلل التي تتضمن علة القلق على طفل سميث موجودة بحيث لا يتفاعل جونز مع هذه العلل بأن يتصرف بناء على علله الخاصة لقتل سميث. في الواقع، هذا هو الحال سواء كان بلاك موجودًا أو لا. هذا نوع من التفاعل -وهو وإن كان لا يؤدي تمامًا إلى الفعل لكنه تفاعل رغم ذلك.

اقترحت سارتوريو (2016) طريقة تبدو أبسط وأكثر أناقة لتجنب المشكلة

التي يحددها فيشر ورافيزا ضد النظريات التوافقيّة المصدرية القائلة بالاستجابة للعلل والمؤسسة على الفاعل. هي تجادل بأن عدم وجود علة يمكن أن يكون جزءًا من السبب الفعلي لسبب قيام الفاعل بالتصرف الذي يقوم به. وعلى هذا، لا يصح، خلافًا لفيشر ورافيزا، أنه لكي يكون الفاعل مستجيبًا لعلل التصرف بشكل مغاير ومتفاعلًا معها في سياق مثال فرانكفورتي، يجب أن يكون الحال أنه إذا وُجدت هذه العلل لتصرّف بشكل مغاير. يكفي أن تؤدي العلل دورًا سببيًا في التصرف الفعلي للفاعل. ولذلك، فمثلًا، على رأي سارتوريو، بالنظر إلى حالة جونز المضاف إليها بعض التفاصيل كما قدمناها في الفقرة السابقة، عندما يطلق جونز النار على سميث من تلقاء نفسه في التسلسل الفعلي الذي يظل فيه بلاك خاملًا، فإن جونز يتفاعل فعليًا مع العلة: اصطحاب سميث لطفله. كيف ذلك؟ إن غياب هذه العلة هو أحد المسببات الحقيقية لإطلاق جونز النار على سميث، وهذا بموجب العلاقة السببيّة من خلال غياب هذه العلة التي يكون جونز متفاعلًا معها.

9.10. نظريات التفاوت المعاصرة

ننتقل الآن إلى المقترحات المعاصرة التي تركز في المقام الأول على إثبات التوافق بين الحتميّة وحرية التفاوت. حتى الآن، ناقشنا العديد من النظريات التوافقيّة التي تؤيد شرط حرية التفاوت وتقدم بعض الحجج لتوافق حرية التفاوت والحتميّة. وهذا يشمل الآراء التي قدمها سكانلون (1998)، وبوك (1998)، ودينيت (1984, 2003)، وولف (1990)، ونيلكين (2011)، وواتسون (1975). ومع ذلك، هذه الآراء لا تتبنى المشروع الحجاجي لصالح التوافقيّة فيما يتعلق بحرّية التفاوت من خلال التركيز مباشرة على مجموعة من المسائل الميتافيزيقيّة والدلالية التي تميز الموقف الذي سننظر فيه الآن[1]. يندرج في هذه الفئة رأي مايكل سميث (2003)، وكادري فايفلين (2004, 2013)، ومايكل فارا (2008)[2]. ولأن رأي فايفلين هو المطوّر بشكل كامل، سوف ندرسه بشيء من التفصيل في القسم التالي.

تعود هذه الاستراتيجية إلى مجموعة من الموضوعات التقليدية المألوفة

---

(1) قد يُعد موقف نيلكين (2011) استثناء من هذا الادعاء.

(2) ندرج في هذه الفئة من التوافقيين التفاوتيين:
Beebee (2000, 2003); Berofsky (2012); Campbell (2007); Horgan (1985, 2015); Lewis (1981); and Vihvelin (2004, 2013)

للتوافقيين الكلاسيكيين مثل هيوم، ولاحقًا شليك، وآير، وهوبارت. فمثلًا، فكر في موضوع القوانين. إحدى استراتيجيات تقديم التوافقيّة هو عرض رأي هيومي مقتصد عن القوانين، وفقًا له تكون هذه القوانين تعميمات متعلقة بكيفية ظهور مسار الأحداث في الواقع. أو فكّر في الخطوة التوافقيّة الكلاسيكية المتمثلة في إظهار أن السببيّة تتميز عن الجبر أو الإكراه، بحيث أن فهم أسباب نيات المرء لا يكون مسألة اكتشاف ما يجبر أو يفرض تلك الأفعال.

تنطوي استراتيجية من الاستراتيجيات المدافعة عن حرية التفاوت على اهتمام بقضيتين ميتافيزيقيتين. تتعلق القضية الأولى بميتافيزيقا السببيّة والقوانين الطبيعية المتعلقة بالعلاقات السببيّة. يحمل التوافقيون عبء تفسير كيف تكون هذه القوانين، المفهومة ضمن نظام حتمي، وطبيعة السببيّة نفسها، ليسوا مبطلين للحرية. وتتعلق القضية الميتافيزيقيّة الأخرى بطبيعة قدرات الفاعلين الأحرار وكيف يمكن أن تتحقق وتمارَس في السياقات الحتميّة. هل يجب فهمها على أنها قوى powers، أو نزعات، أو باعتبارها حالات داخلية للفاعل؟ إلى جانب هاتين القضيتين الميتافيزيقتين، هناك مهمة أخرى تتمثل في تقديم دلالات semantics موثوقة تظهر كيف يمكننا أن نجعل مزاعم القدرة على التصرف بشكل مغاير متسقة مع المزاعم المتعلقة بالحتميّة السببيّة لكل الأفعال. وهناك مشروع آخر يعتمد على هذه الموارد في تحديد النقطة التي تفشل فيها حجة النتيجة وغيرها. ألحق بعض التوافقيين، مثل، أوسين ديري Oisin Deery (2015)، وتيري هورجان Terry Horgan (2015) وإدي ناماياس Eddy Nahmias (2004)، بهذا المشروع السابق توصية إضافية بالاهتمام بظاهراتية الفاعلية. phenomenology هم يقترحون أنه في ضوء الظاهراتية، فإن فهم فاعليتنا على أنها حرّة يفسّر على النحو الأفضل بقدرتنا على الاختيار من بين خيارات، وهذا يوفر سببًا لقبول التوافقيّة التفاوتية.

9.11. النزوعيّة الجديدة لفايفلين Vihvelin's New Dispositionalism

تُطور فايفلين نظرية توافقيّة معقدة عن الإرادة الحرّة تحيي الفكرة التي وضعت جانبًا إلى حد كبير لمدة نصف قرن، نظرية تحاول التوفيق بين الحتميّة السببيّة وقدرتنا على التصرف بشكل مغاير عما نقوم به في الواقع.

كما رأينا في الفصل الثالث، هذا التقليد، قد تطور بكثافة خلال النصف الأول من القرن العشرين على يد فلاسفة مثل جي. إي. مور، وآر. إي. هوبارت، و آ. ج. آير، ويُظهر عائلة من الشروط التوافقيّة المتعلقة بالإرادة الحرّة. الأهم من ذلك، أن هؤلاء الفلاسفة، التابعين لهوبز، ولوك، وهيوم، يدافعون عن تقرير شرطي عن القدرة على التصرف بشكل مغاير. في نسخة هيوم، ليكون الفاعل حرًّا بالمعنى محل البحث، يجب أن يوفي المعيار التالي: « إذن، يمكننا أن نعني بالحرية فقط قوة الفعل أو عدم الفعل، وفقًا لمحتمَات الإرادة؛ بمعنى، إذا اخترنا أن نبقى متكئين، سوف نبقى متكئين؛ وإذا اخترنا أن نتحرك، فربما نتحرك أيضًا. (Enquiry Concerning Human Understanding, §8). وقدم إي. جي. مور رأيا من هذا النوع، مقترحًا أن القول إنه بإمكاني أن أتصرف بشكل مغاير هو الزعم بأنني سوف أتصرف بشكل مغاير إذا اخترت ذلك. إن استيفاء هذا الشرط متوافق مع الحتميّة السببيّة: فحتى إذا كان محتمًا سببيًا علي أن أتصرف كما أتصرف، فقد لا يزال صحيحًا أنني كنت سأتصرف بشكل مغاير إذا اخترت ذلك.

مرة أخرى، لقد طُعن في هذه التحاليل الشرطية لـ «إمكان التصرف بشكل مغاير» في منتصف القرن العشرين على يد سي. دي. برود (1934)، وسي. آ. كامبل (1951)، وطُعن فيها بقوة بصورة خاصة في الستينيات على يد رودريك تشيشولم (1967)، وكيث ليرر Keith Lehrer (1968, 1967). وكنتيجة لهذه الانتقادات، وكنتيجة لتحدي فرانكفورت لمطلب الإمكانية البديلة من أجل الإرادة الحرّة والمسؤوليّة الأخلاقيّة (انظر المناقشة أدناه)، هُجر بالكامل تقريبًا المواقف التوافقيّة التي من هذا النوع. وبشكل أكثر تحديدًا، رفض التوافقيون إلى حد كبير مطلب الإمكانيات البديلة للإرادة الحرّة، وقدموا بدلًا من ذلك رأيًا لا يكون فيه لهذا المطلب أي دور.

فيما يلي أبرز نوع من أنواع الاعتراضات المثارة ضد التحليل الشرطي. افترض أن براون Brown لا يقفز في البحر في وقت ما t لإنقاذ طفل يغرق، ونحن نقول:

(1) كان بإمكان براون أن يقفز في البحر عند t.

ويفترض أحد مؤيدي التحليل الشرطي أن (1) مكافئة لـ:

(2) إذا اختار براون أن يقفز في البحر عند t، فإنه سيقفز في البحر عند t.

(وتستبدل الأشكال المختلفة لـ (2) كلمة «اختار» بـ «نوى»، أو «حاول» أو «نصب نفسه»، أو «أراد»). يقترح تشيشولم أن هذا النوع من التحليل عرضة لأمثلة مضادة للواقع تتخذ الشكل التالي. لنفترض أن البحر بارد جدًا، وأن براون يعرف ذلك، ونتيجة لذلك من المستحيل نفسيًا بالنسبة إليه أن يختار القفز في البحر. لكن ربما نفترض أنه إذا اختار القفز، فإنه سيقفز فعلًا. وهكذا تكون (2) هنا صحيحة، ومن ذلك تكون (1) خاطئة بديهيًا -إذ لم يكن بإمكان براون أن يقفز في البحر. والاستنتاج هو أن (2) ليست تحليلًا صحيحًا لـ (1)[1].

تنتقد فايفلين هذه الأنواع من الاعتراضات باستخدام فكرتها الإيجابية الرئيسة: يجب وصف تلك القدرات على التصرف بشكل مغاير من خلال النزعات الباطنية intrinsic، أي إن نزعات الفاعل تكمن في الخصائص الباطنية intrinsic -في مقابل أن تكمن في خصائص خارجية أو علائقية- التي لدى الفاعل. ولأن السمات الأساسية لهذه النزعات الداخلية لا تُحلّل شرطيًا، اكتسب رأي فايفلين حصانة ضد الهجوم على التحاليل الشرطية. من السمات المثيرة للإعجاب في تطوير فايفلين لهذا الموقف دفاعها عن قوته التفسيرية: في مختلف النواحي الرئيسية، يقوم هذا الموقف بشكل مثير للإعجاب بالعمل الذي يتعين عليه القيام به من أجل اعتباره نظرية منافسة[2].

في تحليل فايفلين، هي تميز بين القدرات الضيقة والقدرات الواسعة. فالقدرة الضيقة على A، حيث القيام بـ A هو نوع من الفعل، هي مسألة «ما يتطلبه الأمر» لتحقيق A كما تعبر فايفلين (2013: 11). وهي تقول إنّ ما يتطلبه A، يتضمن أي مهارات، أو كفاءة، أو خبرة مطلوبة لـ A -ولتحقيق A بدون الكثير من الحظ. تتضمن القدرة الضيقة أيضًا «القدرةَ النفسية والجسدية على استخدام» المهارات أو على ممارسة الكفاءة أو الخبرة. يستطيع يوسين بولت الركض مسافة 100 متر في عشر ثوان، لكنه يفتقر إلى قدرة ضيقة على فعل ذلك وهو نائم. فامتلاك المرء لقدرة واسعة على A هو امتلاك قدرة ضيقة على A وأن يكون في ظروف قابلة لممارسة

(1) ناقشنا هذا النقد بإسهاب (القسم 3.2) عند تقييم التوافقيّة الكلاسيكية.

(2) هناك فيلسوفان آخران بدأا في تقديم تقارير من هذا النوع قبل حوالي عقد من الزمن، في نفس الوقت تقريبًا الذي اقترحت فيه فايفلين (2004) رأيها الذي من هذا النوع: مايكل سميث (2003) ومايكل فارا (2008). إن موقف سميث ليس دقيقًا مثل موقف فايفلين، ولا يزال غير متطور. أما رأي فارا فهو مثير للإعجاب، لكن فارا ترك الفلسفة ولن يواصل بحث موقفه. وموقف فايفلين هو أكثر موقف متطور من هذا النوع، وهو منافس خطير ورئيسي بين الآراء التوافقيّة.

تلك القدرة. لا بد للمرء من أن يمتلك الوسائل والفرص المؤدية إلى A، وألا يكون هناك شيء خارجي يقف في طريقه. فرغم كون بولت قادرًا على الركض 100 متر في عشر ثوان عندما تكون الظروف مواتية، إلا أنه يفتقر إلى قدرة واسعة على القيام بذلك الآن إذا كان نائمًا أو على أرضية مستنقعية.

تقدم فايفلين تعريفًا محددًا لهذا النوع من القدرة المطلوبة للإرادة الحرّة:

القدرة-LCA-PROP:[(1)*] لدى S القدرة الضيقة في الزمن t للقيام بـ R استجابة للمثير المتمثل في محاولة S القيام بـ R، فبالنسبة لخاصية داخلية B يمتلكها S عند t، ولبعض الوقت t' بعد t، إذا كان S في حالة اختبارية عند t و S حاول أن يقوم بـ R و S احتفظ بالخاصية B حتى الزمن t'، إذن ففي نسبة مناسبة من هذه الحالات، تكون محاولة S للقيام بـ R وامتلاك S لـ B سبب كاملS- لقيام S بـ R (187).

هذا وصف معقد. وينشأ بعض التعقيد من حقيقة أن الإرادة الحرّة لا تتطلب النجاح في كل حالة ممكنة حاول فيها الفاعل أن يتصرف بشكل مغاير. ولذلك، تحدد فايفلين أن الفاعل ينجح في نسبة مناسبة من حالات الاختبار.

هناك عدد من الأسئلة ذات الصلة يمكن للمرء أن يطرحها حول هذا الاقتراح. يرجع أحد الاعتراضات التي نودّ تسليط الضوء عليه إلى كلارك (2014a)[(2)]، ويبدأ بالإشارة إلى أن الطريقة التي يؤمّن بها التوافق مع الحتميّة هي شيء قريب من تحديد شرطي في النهاية. ولذا فلنفترض أن الفاعل يتصرف على نحو سيئ، وأن التوافقيين التفاوتيين يدعون أنه رغم كون التصرف محتمًا عليه سببيًا، إلا أن بإمكانه أن يمتنع عنه. فبناء على اقتراح فايفلين، هذا يعني أن نقول إنه بالنسبة إلى خاصية باطنية امتلكها الفاعل في زمن الفعل t، ولبعض الوقت t' بعد t، وإذا كان في حالة اختبارية عند t وحاول أن يمتنع واحتفظ بهذه الخاصية الباطنية حتى الزمن t'، ففي نسبة مناسبة من هذه الحالات الاختبارية تكون محاولته للامتناع وامتلاكه للخاصية الباطنية سببًا كاملًا لامتناعه. لكن كما كان بإمكاننا أن نسأل في الاقتراح التوافقي الشرطي أعلاه عما يحدث إذا لم

(1) * يرمز LCA إلى تحليل شرطي قدمه الفيلسوف ديفيد لويس، ويرمز PROP إلى تحليل شرطي قدمه ديفيد مينلي David Manley وريان واسرمان Ryan Wasserman، الذي وصفته فايفلين في كتابها بأنه «تحليل بسيط ورائع» (المترجم).

(2) قدّم راندولف كلارك ورقته «الإرادة الحرّة وقدرات التصرف Free Will and Abilities to Act» في ندوة عن فايفلين (2013) في جامعة جنوب كاليفورنيا، سبتمبر 2014.

يكن بإمكان الفاعل أن يتصرف بشكل مغاير، يمكننا أن نسأل عن النتائج إذا كان الفاعل يفتقر إلى القدرة على المحاولة. ولذلك لنفترض أنه لم يكن بإمكان الفاعل فعليًا أن يحاول الامتناع نظرًا لاضطراب نفسي ما، لكن في نسب مناسبة من الحالات الاختبارية التي يحاول فيها الفاعل الامتناع، قد سُبّب الامتناع على النحو الصحيح. حينئذ يحدد تحليل فايفلين أن الفاعل لديه القدرة الضيقة، رغم أنه من البديهي أن الفاعل ليس لديه هذه القدرة نظرًا للاضطراب الذي لديه.

من السمات الرئيسة الأخرى لعمل فايفلين احتواءه على مجموعة انتقادات على هجوم فرانكفورت على مطلب الإمكانيات البديلة من أجل الإرادة الحرّة والمسؤوليّة الأخلاقيّة.

تطور فايفلين استراتيجية مبتكرة لمعارضة حجة فرانكفورت. هي تقسم الأمثلة التي على النمط الفرانكفورتي إلى نوعين: حالات الحارس Bodyguard cases، وهي تلك الحالات التي يكون فيها باعث تدخل عالم الأعصاب هو محاولة الفاعل أن يتصرف بشكل مغاير للتصرف محل البحث أو أن يبدأ في التصرف المغاير -وهو شيء يقوم به الفاعل؛ بينما باعث التدخل في حالات المستبق المانع Preemptor cases هو حدث ما يحدث قبل محاولة أو بدء القيام بالفعل محل البحث، وهو ليس شيئًا يقوم به الفاعل. تقترح فايفلين أنه في كل حالات الحارس يكون لدى الفاعل بديل مناسب، وهو بدء أو محاولة التصرف بشكل مغاير، بينما يكون المتدخل في حالات المستبق المانع بعيدًا دائمًا بما فيه الكفاية للإبقاء على قدرة الفاعل على التصرف بشكل مغاير. ونحن نعتقد أن العديد من الحالات الموجودة تقع تحت وطأة هذه المعضلة[1].

علاوة على ذلك، وفقًا لسارتوريو، هذا النوع من الأمثلة الذي طوره بيريبوم (2000, 2001, 2014) وهانت (2000, 2005) منذ أواخر التسعينيات لا يُطعن فيه بأي من الاستراتيجيتين (تصنف سارتوريو مثالًا من هذا النوع على أنه حالة من حالات الحارس، ويصنفه كيتل Kittle على أنه حالة من حالات المستبق المانع). مرة أخرى، سماته الأساسية هي: يكون باعث التدخل شرطًا ضروريًا لاستفادة الفاعل بأي إمكانية بديلة متينة (بدون عمل

(1) نازع في حجة فايفلين ضد حالات بيريبوم جون فيشر (2008)، و سيمون كيتل (2014)، وستنازع فيها كارولينا سارتوريو في مقال قادم لها. ورغم أن كتاب فايفلين يُظهر دفاعًا بارعًا عن رأيها ضد فيشر، إلا أن هذا الدفاع بدوره قد عارضه كيتل وسارتوريو.

جهاز المتدخل)، رغم أن هذا الباعث نفسه ليس إمكانية بديلة متينة (وغياب أمارة التدخل في أي وقت محدد لا يحدد سببيًا بأي حال معنى الفعل الذي يؤديه الفاعل فعليًا). وردًا على انتقادات فايفلين لحالات الحارس، فإن استفادة الفاعل من الشرط الضروري لعدم تنفيذ الفعل ليس بديلًا متينًا للفعل المعني، بسبب أن الاستفادة من هذا الشرط الضروري لا يعفيه من المسؤوليّة عن الفعل المعني -لن يجنبه اللوم. (ناقشنا مثالًا مثل هذا، بفضل بيريبوم، بالتفصيل في الفصل الخامس، القسم 3.2).

إن الاقتراح التوافقي التفاوتي لفايفلين هو محاولة مفصلة لإحياء روح التوافقيّة الكلاسيكية. ومن المرجح أن تظهر مقترحات أخرى من هذا النوع في المستقبل القريب، وأن تصبح مركز نقاش مكثف.

اقتراحات لمزيد من القراءة

كما هو الحال مع الفصل السابق، لقد قمنا بتغطية العديد من الموضوعات. للبدء، سنقوم بوضع قائمة بالمطبوعات الأشهر التي تمثل المواقف الرئيسة التي شملناها:

Bratman, Michael. 1997. “Responsibility and Planning.” *Journal of Philosophy* 1 (1): 27-43 .

Fischer, John Martin, and Mark Ravizza. 1998. *Responsibility and Control: An Essay on Moral Responsibility*. Cambridge: Cambridge University Press.

Frankfurt. Harry. 1971. “Freedom of the Will and the Concept of a Person.” *Journal of Philosophy* 68: 5-20.

Haji, Ishtiyaque. 1998. *Moral Appraisability*. New York: Oxford University Press.

Vihvelin, Kadri. 2013. *Causes, Laws, & Free Will: Why Determinism Doesn't Matter*. New York: Oxford University Press.

Watson, Gary. 1975. “Free Agency.” *Journal of Philosophy* 72: 205-20. Reprinted in Watson, Gary, ed., 1982. *Free Will*. New York: Oxford University Press.

لمجموعة رائعة للغاية من المقالات النقدية المكرسة لعمل فرانكفورت، انظر المقالات التي كُتبت على شرفه من ترتيب سارة بوس ولي أوفرتون:
Buss, Sarah, and Lee Overton. 2002. *Contours of Agency: Essays on Themes from Harry Frankfurt*. Cambridge, MA: MIT Press.

لمزيد من التطوير لآراء فرانكفورت، وواتسون، وبارتمان، راجع كتبهم، التي تتألف من مجموعات من المقالات المنشورة سابقًا:

Bratman, Michael. 2007. *Structures of Agency*. New York: Oxford University Press.
Frankfurt, Harry. 1999. *Necessity, Volition, and Love*. Cambridge: Cambridge University Press.
Frankfurt, Harry. 1988. *The Importance of What We Care About*. Cambridge: Cambridge University Press.
Watson, Gary. 2004. *Agency and Answerability*. New York: Oxford University Press.

للاطلاع على العديد من المقالات التي كتبها فيشر ردًا على منتقديه ومطورًا أكثر لنظريته في الاستجابة للعلل، انظر كتبه الثلاثة التي تحتوي على العديد من مقالاته حول هذه الموضوعات:
Fischer, John Martin. 2012. *Deep Control: Essays on Free Will and Value*. New York: Oxford University Press.
Fischer, John Martin. 2009. *Our Stories*. New York: Oxford University Press.
Fischer, John Martin. 2006. *My Way*. New York: Oxford University Press.

للاطلاع على مناقشات نقدية شاملة لمقترح فيشر ورافيزا (1998)، انظر:
Ginet, Carl. 2006. "Working with Fischer and Ravizza's Account of Moral Responsibility." *Journal of Ethics* 10: 229-53 .
Russell, Paul. 2002a. "Critical Notice of John Martin

Fischer and Mark Ravizza *Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility*." *Canadian Journal of Philosophy* 32: 587-606.
Watson, Gary. 2001. "Reason and Responsibility." *Ethics* 111: 374-94 .

للاطلاع على طريقة أخرى مثيرة للاهتمام لتطوير رأي توافقي مستجيب للعلل، وهو رأي لم نكشف عنه في هذا الفصل، انظر:

Arpaly, Nomy. 2006. *Merit, Meaning, and Human Bondage*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
Arpaly, Nomy. 2003. *Unprincipled Virtue*. New York: Oxford University Press.

للاطلاع على جهود لتقديم نظرية توافقيّة مستجيبة للعلل مؤسسة على الفاعل (وليس على الآليّة مثل نظرية فيشر ورافيزا) انظر:

McKenna, Michael. 2013. "Reasons-Responsiveness, Agents, and Mechanisms." In David Shoemaker, ed., *Oxford Studies in Agency and Responsibility*, vol. 1. New York: Oxford University Press: 151-84 .
Sartorio, Carolina. 2016. *Causation and Free Will*. Oxford: Oxford University Press.

للاطلاع على جهود لتقديم نظرية توافقية تفاوتية مستجيبة للعلل مؤسسة على الفاعل، انظر:

Brink, David, and Dana Nelkin. 2013. "Fairness and the Architecture of Responsibility." In David Shoemaker, ed., *Oxford Studies in Agency and Responsibility*, vol. 1. Oxford: Oxford University Press: 284-313 .
Nelkin, Dana. 2011. *Making Sense of Freedom and Responsibility*. New York: Oxford University Press.

10 اللاتوافقيّة المعاصرة

الليبرتاريّة

وفقًا للآراء الليبرتارية، لدينا -نحن البشر- القدرة على التصرف بحرّية بالمعنى المناسب للإرادة الحرّة. وما يحسم كون الفاعل حرًّا بهذا المعنى هو ألا يكون محتمًا سببيًا بعوامل خارجة عن تحكمه. شهدت الآونة الأخيرة تمييزًا واضحًا بين ثلاث نسخ رئيسية لليبرتارية، نوع سببية-الحدث event-causal، ونوع اللاسببية non-causal، ونوع سببية الفاعل agent-causal. في هذا الفصل، سنعرض كل هذه الآراء بمشاكلها وآمالها.

10.1. ثلاثة أنواع من الليبرتاريّة

في الرأي الليبرتاري سببي-الحدث، تكون الأفعال، المتصورة على أنها أحداث متضمنة لفاعل -أي إنهم فاعلون يتصرفون في أوقات- مسببة فقط عن أحداث سابقة، مثل امتلاك الفاعل لرغبة أو اعتقاد في وقت ما، ويُعتقد أن هناك نوعًا ما من اللاحتميّة في إصدار الأحداث المناسبة للفعل يعد ضروريًا لنوع الإرادة الحرّة المطلوب للمسؤوليّة الأخلاقيّة (Balaguer, 2010; Ekstrom, 2000; Franklin, 2011b; Kane, 1996). وفي الصيغ الأخرى، تكون الأفعال مسببة لاحتميًا عن حالات أو أمثلة خاصة. لهذا الموقف أصل في الرأي الإبيقوري الذي وفقًا له يكون القرار الحر انحرافًا مسببًا لاحتميًا في المسار النازل المختلف لذرة ما (Lucretius 50 bce/1982).

في الليبرتاريّة سببية-الفاعل، تُفسّر الإرادة الحرّة التي من النوع المطلوب للمسؤوليّة الأخلاقيّة من خلال وجود فاعلين يمتلكون كجواهر القدرة على التسبب في أفعال دون أن يكون محتمًا سببيًا أن يقوموا بذلك (Chisholm, 1964, 1976; Clarke, 1993, 2003; Griffith, 2010; Kant, 1781/1787/ 1987; O'Connor, 2000, 2009; Reid, 1788; Taylor, 1966, 1974). وأول ما تزعمه الليبرتاريّة سببية-الفاعل كزعم أساسي هو أن السببيّة المتضمنة في تصرف حرّ لفاعل لا تُختزل إلى السببيّة

التي بين الأحداث. وما يضمن فشل هذا الاختزال هو أن الفاعل في الأساس كجوهر لديه القدرة على التسبب في قرارات. أما الزعم الأساسي الثاني فهو أنه عندما يتصرف الفاعل بحرّية، فإنه لا يكون محتمًا سببيًا عليه بعوامل خارجة عن تحكمه أن يسبب تصرفه. الحتميّة متوافقة مع سببية الفاعل (Markosian, 1999; Nelkin, 2011)، لكن وفقًا للّيبرتارية سببية-الفاعل، كي يكون القرار حرًّا من الضروري ألا يكون الفاعل محتمًا عليه سببيًا أن يسببه.

أما النوع الثالث من الليبرتاريّة فهو اللاسببي (Bergson, 1889 /1910; Ginet, 1990, 1996, 2007; Goetz, 2008; McCann, 1998). كان هنري برجسون من أوائل المؤيدين لهذا الموقف. وفي رأيه، أنه على الرغم من أن الأفعال تحدث في أوقات، إلا أن الخصائص الزمنية للفاعلية الواعية لا تتفكك إلى مقادير من الأنواع المطلوبة لتطبيق القوانين السببيّة. فأي محاولة للتنظير العملي عن الفاعلية الواعية ستنطوي لا محالة على استناد إلى مفاهيم فيزيائية لا تنطبق عليها في الواقع، لكنها مجرد استعارات، ونتيجة لذلك لا تكون النظريات السببيّة المتعلقة بالفاعلية الواعية إلا استعارات أيضًا. وبشكل أعم، فما هو عقلي هو فريد *sui generis*، وبما أنه كذلك حقًا، فإنه ليس موضوعًا للتنظير العلمي، وليس سببيًا في طبيعته. هذه اللاسببية، وفقًا لتقرير برجسون، تفسح مجالا للأفعال لتكون حرّة. لا يقول المنظرون اللاسببيون المعاصرون، مثل كارل جينيت، وهيو ماكان Hugh McCann، وستيورات جوتز Stewart Goetz ، بقصة مماثلة حول كيف يمكن لأفعال معينة أن يكون لها تقرير لاسببي، ومع ذلك فآراؤهم لها جذور في مشروع القرن التاسع عشر المتمثل في التمييز بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية، وبهذه الطريقة تُعزل سمات الإنسان المميزة عن التصور العلمي الطبيعي.

تعتبر الليبرتاريّة القائلة بسببية الحدث هي الموقف الأكثر جاذبية من هذه المواقف الثلاثة بين الفلاسفة ذوي التعاطف الطبيعاني العام -أي، المنجذبين إلى رؤية علمية للعالم. يبدو مفهوم الحدث غير المسبب مفهوم غير طبيعاني وكذلك فكرة السبب الجوهري بالنسبة لكثير من المشاركين في الجدل. سنبدأ برأي سببية الحدث، وسنعرض عائلة الاعتراضات الأكثر تأثيرًا ضده، ثم سننظر في ما إذا كان البديلان الليبرتاريان، اللاسببية وسببية الفاعل، صالحين.

10.2. تقريران ليبرتاريان سببيا-الحدث

سوف نبحث الآن النسختين البارزتين للّيبرتارية سببية-الحدث. الأولى هي تقرير مارك بالاجير Mark Balaguer (2010) البسيط بأناقة، والثانية هي قصة كين (1996) الأكثر تعقيدًا.

اعلم أولًا أن التقارير الليبرتاريّة سببية-الحدث تختلف فيما يتعلق بالنقطة التي يجب ألا توجد عندها الحتميّة السببيّة في التاريخ السببي للفعل. يقترح كريس فرانكلين Chris Franklin (2011b) أن العلاقة السببيّة التي بين الأحداث التي تسبب على وجه التقريب قرار الفاعل وكذلك هذا القرار يجب أن يكونا غير محتمتين ليكون القرار حرًّا. وبشكل أكثر تحديدًا، يقع الموضع الصحيح للّاحتميّة بين الحالات العقلية اللافعلية non-actional التي قد تؤدي إلى الفعل، كالاعتقادات والرغبات التي تشكل علل الفعل، وبين القرار والفعل العلني (2011b: 202). والفكرة البديهية هي أنه بالنسبة إلى الأفعال الحرّة غير المشتقة، تكمن حرية الفاعل في كون أفعاله تؤول إليه بمجرد أن ينظر في العلل. هناك أنواع أخرى من ليبرتارية سببية-الحدث، مثل الليبرتاريّة «الفاليريانية Valerian» التي اقترحها ميلي ذات مرة، تحدد موضع اللاحتميّة بأنه قبل لحظة الاختيار، مثلًا في الاعتبارات التي تتبادر إلى ذهن الفاعل. أحد شواغل هذا النوع من الرأي هو أن من الواضح أن الفاعل لا يتحكم في هذا النوع من اللاحتميّة[(1)*].

يطور مارك بلاجير في كتابه الإرادة الحرّة كمشكلة علمية مفتوحة Free Will as an Open Scientific Problem (2010) موقفًا من النوع الذي يحدده فرانكلين بأنه:

> رأي لا ينطوي على أي نوع من أنواع سببية الفاعل غير القابلة للاختزال، لكنه يقول بأن القرارات الحرّة الليبرتاريّة L-free decisions غير المحدَّدة undetermined متأثرة سببيًا (على نحو عادي) بـ -في الواقع، مسببة احتماليًا عن- أحداث تتضمن فاعلًا، وخاصة، الأحداث التي لها علاقة بامتلاك الفاعل لعلل ونيات معينة (2010: 67).

هو يحدد عدة مفاهيم في عرض هذا الموقف. والحالة النموذجية للفعل الحر هي القرار المحير *torn decision*، الذي تكون العلل والمحفزات التي تسببه متعادلة.

(1) * لأن الاعتبارات التي تنبثق في ذهن الفاعل قبل أن يتخذ القرار عشوائية، وبالتالي لا تحكُّم له فيها (المترجم).

القرار المحير: القرار الذي يكون فيه للفاعل (أ) علل لبديلين أو أكثر ويشعر بالحيرة فيما يتعلق بأي العلل هي الأقوى، أي ليس لديه اعتقاد واع عن الخيار الأفضل، بالنظر إلى علله؛ وأنه (ب) يقرر بدون حسم النزاع -أي يختبر experience الشخص «الاختيار المجرد» (2010: 71).

لا يزعم بالاجير أن كل القرارات الحرّة هي قرارات محيرة، وإنما يقول فقط بأن القرارات المحيرة مفيدة كأمثلة تصويرية للقرارات الحرّة، وأن، بالإضافة إلى ذلك، الدروس المستفادة من النظر فيها تنتقل إلى الحالات التي يكون فيها القرار ليس حرًّا لكنه غير محدد. وتوصيف القرار الحائر يُسهّل مفهومه عن *L-freedom*، أي الحرية الليبرتارية:

إذا كان القرار المحير لإنسان على نحو عادي غير محدد بالكلية، فهو حرّ ليبرتاريا *L-free* - أي، هو ليس غير محدد فقط وإنما غير عشوائي أيضًا، ويزيد اللاتحديد من اللاعشوائية المناسبة appropriate nonrandomness أو يؤدي إليها (2010: 78).

يجمع مفهومه: اللاعشوائية المناسبة بين التخليق authorship والتحكم: «كي يكون القرار حرًّا ليبرتاريًا L-free، لا بد أن يكون من خلق الفاعل وتحت تحكمه: بمعنى، لا بد أن يكون قراره هو، ولا بد أن يكون متحكمًا في الاختيار الذي يختاره» (2010: 83). وأخيرًا، يعرّف مفهوم لاحتميّة القرار المحير *torn-decision indeterminism* -لاحتميّة-TDW، على النحو التالي:

لاحتميّة-*TDW*: بعض قراراتنا المحيرة غير محددة على الإطلاق في لحظة الاختيار، بمعنى أن احتمالات لحظة الاختيار للخيار الأفضل المؤسس والمرتبط بمختلف العلل تتوافق مع الاحتمالات المؤسسة على العلل، بحيث تكون احتمالات لحظة الاختيار متساوية جميعًا تقريبًا، بالنظر إلى الحالة الكاملة للعالم وقوانين الطبيعة، وأن يحدث الاختيار بدون أي مدخلات أخرى، أي، بدون أن يكون هناك شيء آخر متعلق سببيًا على نحو هام بالخيار الذي يُتخذ (2010: 78).

وبالتالي لا يوجد في حالة القرار المحير غير المحدد TDW أي سوء توافق بين الاحتمالات الكامنة وراء الخيارات المختلفة في وقت القرار واحتمالات تلك الخيارات في ذلك الوقت بناء على العلل المتاحة للفاعل عن وعي منه.

وكي يوضح بالاجير تقريره، ويسهل الاعتراضات، يعرض مثاله عن رالف Ralph، الذي يتخذ قرارًا محيرًا معينًا (2010: 72, 80):

باللغة العادية، يقرر رالف إما البقاء في مايبيري أو ينتقل إلى نيويورك. يتمثل تفضيله الانتقال إلى نيويورك في رغبته في اللعب لفريق العمالقة Giants، ورغبته في التألق في برودواي. ويتمثل تفضيله البقاء في مايبيري في رغبته في أن يتزوج من روبي آنا Robbi Anna، ورغبته في إدارة الفرع المحلي لمطعم Der Wienerschnitzel. افترض أن رالف يتخذ القرار المحير بالانتقال إلى نيويورك -هو ببساطة يقرر الانتقال إلى نيويورك.

نظرًا لأن هذا التقرير تقرير ليبرتاري من نوع سببية الحدث، فمن المهم أن نرى كيف تروى قصة رالف بمفردات سببية-الحدث. وعلى نحو أكثر تحديدًا، حيث أن التحكم بناء على هذا الرأي هو أمر سببي، وأن كل السببيّة ذات الصلة تحدث بأحداث، فإن التخصيص بسببية حدث محضة سوف يسمح لنا باختبار ما إذا كان بإمكان هذا الرأي أن يؤمن نوع التحكم المطلوب للإرادة الحرّة والمسؤوليّة الأخلاقيّة. في قصة رالف، تمثل E1 إلى E4 الأحداث، وبالتالي فإن العوامل السببيّة، المتعلقة بأي قرار يُتخذ، E5 أو E6، سوف تؤدي إلى:

E1: رغبة رالف عند *t1-tn* في اللعب للعمالقة.

E2: رغبة رالف عند *t1-tn* في التألق في برودواي.

E3: رغبة رالف عند *t1-tn* في الزواج من روبي آنا.

E4: رغبة رالف عند *t1-tn* في إدارة الفرع المحلي لمطعم Der Wienerschnitzel.

E5: قرار رالف عند *tn* الانتقال إلى نيويورك.

E6: قرار رالف عند *tn* البقاء في مايبيري.

في الوضع الفعلي:

يسبب E1 و E2 احتماليا E5

وبالتالي تلبي E5 شرطًا رئيسًا للفعل الحر.

يدافع روبرت كين في كتاب «أهمية الإرادة الحرّة The Significance of Free Will» عن نسخة أعقد من ليبرتارية سببية-الحدث. في رأيه، النوع النموذجي للفعل الذي يكون الفاعل مسؤولًا عنه أخلاقيًا هو النوع الذي فيه صراع أخلاقي أو تعقلي، حيث توجد علل للقيام بالفعل المعني وعلل لعدم القيام به. ويبدأ إصدار الفعل الذي من هذا النوع بشخصية الفاعل ودوافعه، ويستمر من خلال بذل الفاعل لإرادة للفعل، ويصدر في اختيار لفعل معين. وبذل الإرادة هو صراع من أجل الاختيار في اتجاه معين ضد الضغوطات المعاكسة، وينتج من شخصية الفاعل ودوافعه. وفيما يتعلق بالاختيار الحر، هذا البذل للإرادة يكون لاحتميًا *indeterminate*، وبالتالي، سوف يكون الاختيار الناتج عن هذا البذل غير محدد *undetermined*. يوضح كين هذا التخصيص من خلال قياس بذل الإرادة على حدث كمومي:

تخيّل جسيمًا معزولًا يتحرك نحو حاجز ذري رفيع. ما إذا كان الجسيم سوف يخترق الحاجز أم لا هو أمر غير محدد. هناك احتمالية قائمة بأنه سيخترق، لكن بدون يقين، لأن موقعه وزخمه ليسا حتميين وهو يتحرك نحو الحاجز. تخيّل أن الاختيار (اختيار التغلب على إغراء ما) يشبه حدث الاختراق. إن اختيار أي المسارين غير محدد لأن العملية السابقة له ومن المحتمل أن تنتهي معه (أي عملية بذل الإرادة للتغلب على الإغراء) لاحتميّة (Kane, 1996: 128).

إن بذل الإرادة لاحتمي بمعنى أن إمكانه السببي لا يصبح حتميًا قبل وقوع الاختيار. فهناك العديد من الاحتمالات، بما يتفق مع قوانين الطبيعة، لكيف يمكن أن يُحسَم هذا الإمكان السببي. وبالتالي فعندما يُحسَم، فإن الخيار الذي يحدث في الواقع سوف يكون غير محدد. يحذر كين من فهم رأيه على أنه يقول بأن اللاحتميّة تحدث بعد القيام بالبذل: «يجب على المرء أن يفكر في البذل واللاحتميّة على أنهما ملتحمان؛ فالبذل لاحتمي واللاحتميّة هي خاصية للبذل، وليست شيئًا يحدث قبل أو بعد البذل». وهو يدّعي أنه إذا كان الفاعل مسؤولًا أخلاقيًا عن قرار ما، فيجب أن يكون حرًّا بهذا المعنى وإلا يجب أن يكون هناك مثل هذا الاختيار الحر الذي يمثل أساسه، أو سببه، أو تفسيره الكافي (1996: 35). يوضح كين هذا

التصور من خلال مثاله عن سيدة أعمال في طريقها إلى العمل -لنسميها آن- وقابلت ضحية معتدىً عليها. تختبر آن صراعًا داخليًا بين ضميرها الأخلاقي، الذي يرشدها إلى التوقف ومساعدة الضحية، وطموحاتها المهنية، التي تحثها على عدم تفويت اجتماعها. عندما يُحسم هذا الصراع لصالح قرار آن بالتوقف ومساعدة الضحية، يفترض كين أن بذل الإرادة الذي نتج القرار منه لاحتمي، وبالتالي يكون القرار غير محدد، وهذا يضمن حرية الفعل والمسؤوليّة الأخلاقيّة.

في مقالة حديثة لكين (2016)، يوضح كين هذا العنصر الرئيس لموقفه بطريقة مفيدة استجابة لمطلب فرانكلين بشأن تعيين موقع اللاحتميّة. في رأي كين، لا تقع اللاحتميّة بين الحالات العقلية اللافعلية التي تقود إمكانًا للقرار والفعل العلني من ناحية، ومن ناحية أخرى بين القرار والفعل العلني، خلافًا لفرانكلين (2011b: 202). يؤكد كين على أن الحرية هي بالأساس حرية إرادة، لا حرية فعل. بالنسبة له، تنطوي حرية الإرادة أساسًا على عمليات موجهة نحو أهداف متعددة، تشكلت على مدى فترات زمنية طويلة، وتؤدي إلى بذول متنافسة للإرادة. ثم تُحسم هذه البذول المتنافسة بعد ذلك لاحتميًا -في الحالة المركزية، يمكن لأي من المسارين أن يؤدي إلى فعل مع ثبات الماضي الدقيق والقوانين.

10.3. اعتراضات الحظ على ليبرتاريّة سببية الحدث

تُطوِّر عائلة بارزة من الاعتراضات على الليبرتاريّة فكرة أن التاريخ اللاحتمي للفعل يحول دون أن يكون الفاعل مسؤولًا أخلاقيًا عنه. وهناك عرض كلاسيكي لهذا النوع من الاهتمام في كتاب هيوم بحث في الطبيعة البشريّة (1739). يجادل هناك، كما رأينا في الفصل الثالث (القسم 3.1)، بشكل أكثر تحديدًا، أنه إذا لم يكن الفعل محتمًا سببيًا، فلن يكون له ارتباط كاف بالفاعل لكي يكون مسؤولًا أخلاقيًا عنه. تسمى بعض الاعتراضات التي تعكس هذا القلق الهيومي باعتراضات الحظ (Clarke, 2005; Mele, 1999, 2006b)، لأنها تحاول إظهار أنه على الرأي الليبرتاري تكون مسألة ما إذا كان الفعل يحدث أم لا مسألة حظ –أمر جيد أو سيئ- وبالتالي لا يقع الفعل تحت تحكم الفاعل ليكون مسؤولًا أخلاقيًا عنه.

يؤيد ويطور ألفريد ميلي واشتياق حاجي نسخة من اعتراض الحظ تستهدف رأي سببي-الحدث الذي وفقًا له لا بد أن تكون الأفعال الحرّة مسببة تقريبيًا ولاحتميًا عن أحداث مناسبة متضمنة لفاعل. لنفترض أنه في عالم ليبرتاري سببي الحدث W هناك فاعل A يتخذ القرار D عند الزمن t، أي أن الأحداث E المتضمنة لـ A تسبب تقريبيًا القرار D عند t. ولأن تاريخ D لاحتمي، فهناك عالم آخر، *W، فيه نفس الأحداث بالضبط السابقة لـ t كالأحداث التي تسبق تسبب E في D عند t في W، لكن بدون وقوع D عند t. لكن حينئذ حقيقة أن D حدثت بعد ستبدو مسألة حظ. وقوع الأحداث المتضمنة لفاعل -والأحداث ذات الصلة السببيّة فقط- قبل t متوافق مع وقوع D ومع عدم وقوع D. ولذلك، يبدو أن D لا يقع تحت تحكم الفاعل بما يكفي للمسؤوليّة الأخلاقيّة على وجه الخصوص.

يمثل «اعتراض الاسترجاع rollback objection» لبيتر فان إنواجن (van Inwagen, 2002: 171-5) نسخة أخرى لاعتراض الحظ. وإليك تعبير بالاجير عن هذا الاعتراض:

افترض أن الفاعل S يتنازعه خياران، A و B، ويختار في النهاية A بقرار من النوع المحير. وافترض الآن أن الإله «يضغط زر إرجاع» roll back الكون و «يعيد تشغيل replay» القرار... إذا كان القرار غير محدد على طريقة لاحتميّة-TDW، فالحال أنه إذا «شغّل played» الإله القرار 100 مرة، يجب أن نتوقع أن S يختار A حوالي 50 مرة و B حوالي 50 مرة (2010: 92).

ويخلص بالاجير إلى أنه في هذا الموقف يبدو لأول وهلة على الأقل أن ما يختاره المرء ليس إلا مسألة صدفة أو حظ، وبقدر ما يصح ذلك، يبدو أن S لم يخلق القرار أو لم يتحكم فيه. على أقل تقدير، يبدو أن عنصر الصدفة أو الحظ هنا يقلل من خلق وتحكم S. تتمثل طريقة من طرق النظر في اعتراض الاسترجاع في أن ننظر له على أنه يحتوي كعنصر جوهري له على اعتراض الحظ الذي يطوره ميلي وحاجي، رغم أن إضافة قصة الاسترجاع تبرز الطبيعة الحظّية lucky للموقف بشكل قوي على نحو خاص.

يطور فان إنواجن (1983: 132-4) وميلي (1999: 277) قصة من نوع آخر تعمل على تعزيز معنى الحظ، وهي تنطوي على متلاعب «عشوائي». وإليك نسخة من هذه القصة (Pereboom, 2014، وانظر 2001). تخيل

أن قدرات، وشخصية، ودوافع رالف* تماثل تمامًا قدرات، وشخصية، ودوافع رالف. وأن رالف* يقرر الانتقال إلى نيويورك. لكن يختلف رالف* في أن الوصول إلى اختياره ينطوي على متلاعب عشوائي يدوّر قرصًا سوف يستقر على مكان من المكانين. إن استقرار القرص على مكان هو المكوّن اللاحتمي الجوهري في الإدراك العصبي للاختيار من أجل تنفيذ الفعل، وهو يحل محل المكوّن اللاحتمي الجوهري في عمليات رولف العصبية. وبالتالي فالمكان الذي يستقر عليه القرص يمثل الفرق الرئيس فيما يتعلق بأي قرار يتخذه رالف*. فإذا استقر القرص على مكان من المكانين، فسيختار رالف* اختيارًا من الاختيارين، وإذا استقر على المكان الآخر، فإن رالف سيختار الاختيار الآخر. افترض، بالإضافة إلى ذلك، أن رالف*، مثل رالف، لديه علل للاختيار، وهو يختار حسب هذه العلل، وأنه يريد أن يختار حسب هذه العلل أكثر من أي شخص آخر، وأنه ليس مكرهًا أو مجبرًا على الاختيار. ومع ذلك، يبدو أن اللاحتمية التي أظهرها قرار رالف* لا تحدث مسؤولية أخلاقية عن الاختيار، وهذا بديهي لأنه يفتقر إلى التحكم في قراره الذي تتطلبه المسؤولية الأخلاقية. ومع ذلك، يبدو أنه لا يوجد فرق معتبر بين رالف ورالف*، وهكذا يبدو أن رالف أيضًا يفتقر إلى هذا النوع من التحكم. في كل حالة، ستقوض اللاحتمية وموقعها المضبوط التحكم.

يقدم بيريبوم تحديًا آخر من نفس العائلة، وهو التحدي الذي يسميه اعتراض الفاعل المختفي *the disappearing agent objection*. وهو متعلق باعتراض أعم على نظريات الفعل سببية الحدث (Brent ms.; Hornsby, 2004a, 2004b; Nida-Rümelin, 2007; Velleman, 1992) يستهدف المسؤولية الأخلاقية المستحقة أساسًا وليس الفاعلية (الذي سوف نناقشه في القسم 11). ينطوي هذا الاعتراض على مفهوم حسم الفاعل لأي قرار من القرارات يحدث. كيف يقوم الفاعل بذلك عادة؟ افترض أن ماري تفكر مليًا حول أي نكهة تشتريها من نكهات الآيس كريم، الشكولاتة أم الفراولة. إنها عادة ما تحسم قرار أي آيس كريم تشتريه بحسم أي نكهة تفضلها. وهذا يتفق مع رأي ميلي أنه «في اتخاذ قرار A، يستقر المرء على القيام بـ A (أو على محاولة الوصول إلى A)، ويدخل في حالة -حالة قرارية- متمثلة في كونه مستقرًا على القيام بـ A (أو على محاولة الوصول إلى A)» (Mele, 1992: 158) (A-9). بعد هذا الفهم، إليك الاعتراض:

اعتراض الفاعل المختفي: فكّر في قرارٍ ما يحدث في سياق تكون فيه دوافع الفاعل الأخلاقيّة تؤيد هذا القرار، ودوافعه التفكرية تؤيد أن يمتنع عن اتخاذه، وقوة هذه الدوافع متوازنة. على التصور الليبرتاري القائل بسببية الحدث، فإن الشروط السببيّة ذات الصلة السابقة للقرار، أي، وقوع أحداث معينة تتضمن الفاعل، لا تحسم ما إذا كان القرار يحدث، لكنها تجعل فقط حدوث القرار محتمل بنسبة 50%. في الواقع، لأن وقوع أحداث سابقة لا يحسم ما إذا كان القرار يقع، وأن الأحداث السابقة فقط متعلقة سببيًا، فإنه لا شيء يحسم ما إذا كان القرار يقع. وبالتالي لا يمكن أن يكون الفاعل أو أي شيء متعلق بالفاعل يحسم ما إذا كان القرار يقع، ومن ثم سيفتقر إلى التحكم اللازم للمسؤوليّة الأخلاقيّة عن القرار (Pereboom, 2014; cf. 2001, 2004, 2007).

يتمثل القلق الذي أثير في أن الفاعلين الليبرتاريين سببيِّ-الحدث لن يكون لديهم القدرة على حسم ما إذا كان القرار يقع، ولا يمكن أن يكون لهم دور في الفعل يضمن التحكم المطلوب للمسؤوليّة الأخلاقيّة. تتمثل طريقة من طرق النظر في اعتراض الفاعل المختفي في أن ننظر له على أنه يحتوي في جوهره أيضًا على اعتراض الحظ الذي يثيره ميلي وحاجي، ثم يضيف افتراضًا متعلقًا بما يمكن أن يبدد الحظ المقوض للمسؤوليّة الذي ينطوي عليه السيناريو. هذا الحظ سوف يُبَدد إذا تضمن فقط فاعلًا يتمتع بالقدرة على حسم أي قرار يقع. ونظرًا لتوقع مبدئي بأن السيناريو سوف ينطوي على قرار يحسمه الفاعل، فإن حقيقة أن هذا يصبح غير موجود تتجلى كفاعل مختفٍ.

10.4. تطبيق الاعتراضات

يمكن أن تكون هذه الاعتراضات موجهة مباشرة ضد افتراض أن تقرير بالاجبر يمكن أن يؤمّن التحكم المطلوب للمسؤوليّة الأخلاقيّة. لكن كيف تبدو عندما تُطبّق على مثاله، رالف؟ إن الأحداث المتعلقة سببيًا هي:

E1: رغبة رالف عند $t1$-tn في اللعب للعمالقة.

E2: رغبة رالف عند $t1$-tn في التألق في برودواي.

و:

E3: رغبة رالف عند t_1-t_n في الزواج من روبي آنا.

E4: رغبة رالف عند t_1-t_n في إدارة الفرع المحلي لمطعم Der Wienerschnitzel.

ولنفترض أن ما نتج فعليًا هو:

E5: قرار رالف عند t_n الانتقال إلى نيويورك.

إن الأحداث E1-E4 لا تحسم ما إذا كان E5 يقع، لأن وقوع E1-E4 يجعل وقوع E5 محتمل فقط بنسبة 50%. فالأحداث E1-E4 متوافقة مع عدم وقوع E5 - في الواقع، عدم وقوع E5 محتمل بنسبة 50%، مع افتراض E1-E4. ومن ثم يبدو أن وقوع E5 مسألة حظ. علاوة على ذلك، لا شيء في السيناريو يحسم ما إذا كان الحدث E5 يقع. وبالتالي لا الفاعل ولا أي شيء متعلق به يحسم ما إذا كان E5 يقع. ولذلك يبدو بناء على هذا الرأي الليبرتاري سببي الحدث، باستخدام تقسيمات بالاجير، أن القرارات المحيرة لا يمكن أن تكون لاعشوائية بشكل مناسب، ولا يكن أن تزيد اللاحتميّة محل البحث من اللاعشوائية المناسبة أو تؤدي إليها. علاوة على ذلك، فالتخليق authorship هنا غير موجود نظرًا لأن مثل هذا التحكم مطلوب للتخليق.

في دفاع بالاجير عن تقرير سببي الحدث، ينظر في عدة نسخ من اعتراض الحظ. وفي رده على نسخة الاسترجاع rollback، يزعم أن «في كل تشغيلات plays القرار، رالف هو الذي يقوم بالاختيار» (2010: 93). وبشكل أعم، في رأيه:

أكثر ما يمكن أن نأمله، فيما يتعلق بالتخليق والتحكم هو أن يكون رالف هو الذي يقوم بالانتقاء-المجرد...أن يختار -بوعي، وعن قصد، ولغرض- دون أن يكون متأثرًا سببيًا بأي شيء خارج عن علله الواعية وفكره الواعي. وبالتالي يبدو في هذه الحالة أننا نحصل على النتيجة التي مفادها أن رالف هو الذي يقوم بالاختيار المجرد. ويبدو أيضًا أننا نوفر لرالف التخليق والتحكم بقدر ما نستطيع، نظرًا لأنه يتخذ قرارًا محيرًا (2010: 97).

لكن أولًا، وفقًا للموقف الليبرتاري سببي الحدث:

إذا كانت قضية أن رالف يقرر الانتقال إلى نيويورك

تُحلل إلى:

كون الأحداث E1-E2 المتضمنة لرالف تسبب احتماليًا الحدث E5 المتضمن لرالف،

فإن اعتراضات الحظ تحتفظ بقوتها الأصلية. لكن يجادل بالاجير بأن بإمكانه أن يتجنب هذا الشاغل من خلال التركيز على ما يقوم به الفاعل: «إذا كان الاختيار المجرد قد وقع بفعل أي شيء غير الفاعل، فإن الفاعل يفقد تخليقه وتحكمه» (2010: 97). ومع ذلك، إذا كان الاختيار المجرد لرالف هو ما يؤمّن التحكم المطلوب، وأن التحكم يؤثر سببيًا أساسًا بطبيعته، فإن ما هو مطلوب هو علاقة سببية نحصل عليها بين رالف كفاعل وبين القرار. ومع ذلك، فمؤيد الليبرتارية سببية-الحدث يسمح فقط بعلاقات سببية بين الأحداث، وليس بعلاقة سببية بين الفاعل والحدث.

يحدد كين أيضًا خطًا دفاعيًا ضد اعتراض الحظ. أولًا، هو يشير إلى أن القرارات يمكن أن تكون غير محدَّدة ومع ذلك لها العديد من السمات الدالة على تحكم الفاعل ومسؤوليته الأخلاقية. فالقرارات غير المحدَّدة لا يزال بالإمكان أن تُتخذ إراديًا، وقصديًا، ولعلل، وعن معرفة، ولغرض، وكنتيجة لجهود الفاعل. ربما لا يكون الفاعلون مكرهين أو مجبرين إذا كانت أفعالهم لاحتمية (Kane 1996: 179, 1999: 237-9). وبالتالي أن يكون للفعل تاريخ سببي لاحتمي يتسق مع التحكم المعتبر في الفعل، ومع، كما يزعم كين، التحكم الكافي للمسؤولية الأخلاقية.

قد يعترض أحدهم بأنه على الرغم من أن اللاحتمية تسمح بسمات التحكم في الفعل هذه، إلا أنه يمكن للتوافقيين أن يستندوا إلى نفس السمات كدفاع ضد اعتراض أن الحتمية السببية تقصي التحكم المطلوب للمسؤولية الأخلاقية. وبسبب أن اللاتوافقيين ينكرون إمكان أن يُظهر الفعل المحتم سببيًا التحكم الكافي للمسؤولية الأخلاقية، فربما يتساءل المرء عما إذا كانت استراتيجية كين الأولى يمكن أن تنجح. في ضوء هذه الملاحظة، يمكن للناقد أن يجادل بأنه في حين أن رؤية سببية-الحدث يمكن أن تؤمن التحكم بقدر تأمين التوافقية له، إلا أنه يظل أن الفاعلين ليس لديهم تحكم أكبر في أفعالهم من التحكم الذي يكون لهم إذا كانت

الحتميّة صحيحة، وهذا التحكم لا يكفي للمسؤوليّة الأخلاقيّة (Clarke, 2003; Pereboom, 2001, 2014).

ربما يتضح هذا الاعتراض بأن نلتفت إلى مفهوم كين: UR (المسؤوليّة النهائية ultimate responsibility)، الذي يحدد شروطه الرئيسة للمسؤوليّة الأخلاقيّة. ولمفهوم الـ UR مكوّنان (1996: 35). الأول هو أنه ليكون الفاعل مسؤولًا نهائيًا عن حدث ما، لا بد أن يكون قادرًا إراديًا على التصرف بشكل مغاير. الثاني هو أنه ليكون الفاعل مسؤولًا نهائيًا عن حدث، لا بد أن يكون مسؤولًا عن أي أساس أو سبب أو تفسير كاف لهذا الحدث. إذا كانت الأفعال أحداث غير محدّدة، فربما يلبي المكوّن الأول لـ UR، ويمكن للفاعلين أن يمتلكوا التفاوت المطلوب للأفعال البديلة. وبالنسبة إلى كين، يقوم المكوّن الثاني على مطلب أكثر أساسية بشأن أصل الفعل:

(Q) إذا كان الفعل ليس له علة كافية لا يكون الفاعل مسؤولًا عنها أخلاقيًا، فإن الفعل، أو إرادة الفاعل تنفيذه، يجد مصدره في شيء ما لا يؤدي الفاعل أي دور في إنتاجه... لا يجب أن يكون الفاعلون المسؤولون على نحو نهائي مصادر لأفعالهم فحسب، وإنما يجب أن يكونوا أيضًا مصادر إرادة القيام بالأفعال (1996: 73).

لكن هذا الاشتراط يشكل تهديدًا لموقف كين. أولًا نتيجة (Q) هي أن الفاعلين لا يمكن أن يكونوا مسؤولين عن قراراتهم غير المحدَّدة لأنها لا تنتج عن أي شيء على الإطلاق، ومن هنا لا يمكن بوضوح أن يكون الفاعلين مصدر إرادة اتخاذ تلك القرارات. بين القرارات غير المحدَّدة لأنها لا تنتج عن أي شيء على الإطلاق، والقرارات المحتمة سببيًا بعوامل تتجاوز تحكم الفاعل، يقع نطاق من القرارات التي تساهم العوامل الخارجة عن تحكم الفاعل في إنتاجها لكنها لا تحتمها، في حين أنه لا يوجد شيء يكمل المساهمة السببيّة لهذه العوامل لإنتاج تلك القرارات. وبالقياس، وفقًا للتفسير القياسي لميكانيكا الكموم، فإن الأحداث السابقة تؤثر سببيًا فيما يتعلق بأي حدث كمومي سوف يقع من بين مجموعة من الاحتمالات من خلال تحديد fixing الاحتمالات التي تحكم هذا النطاق، لكن هذه الأحداث السابقة لا تحتم سببيًا حدثًا معينًا من هذه الأحداث الكمومية المحتملة بأنه سوف يحدث. بالمثل، الأحداث السابقة قد تؤثر فيما يتعلق بأي قرار من القرارات سوف يتخذه الفاعل لكن دون أن تحتم أي قرار

معين. ومع ذلك، فيكمن القلق في أنه إذا كان هناك عوامل خارجة عن تحكم الفاعل تؤثر على إصدار القرار بدون أن تحتمه سببيًا، وفي حين أنه لا يوجد شيء يكمل مساهمة هذه العوامل لإنتاج القرار، فإن إنتاجه يظهر فقط مزيجًا من النوعين الأولين للعوامل المقوضة للمسؤوليّة. فإذا كانت العوامل السببيّة الخارجة عن تحكم الفاعل، تترك الباب مفتوحًا لأكثر من احتمال بدلًا من أن تحتم سببيًا قرارًا واحدًا، وإذا كان الفاعل لا يؤدي دورًا في تحديد أي احتمال يتحقق، فيبدو أنه ليس لدينا سبب للاعتقاد أنه يمتلك التحكم المطلوب ليكون مسؤولًا أخلاقيًا أكثر مما لدينا في الحالة الحتميّة (Pereboom, 2001).

وردًا على اعتراض من هذا النوع، يجادل كين بأن اللاحتميّة في ليبرتاريته سببية-الحدث تضعف التحكم من ناحية، لكن هذه اللاحتميّة مطلوبة لتعزيزه من ناحية أخرى: «تعمل اللاحتميّة كعائق أو كعقبة أمام تحقيق [سيدة الأعمال] لأغراضها - عائق أو عقبة في صورة مقاومة داخل إرادتها يجب التغلب عليها بالجهد» (2007: 178; 2015). وإدخال اللاحتميّة على النحو الذي يعيّنه كين يعزز التحكم لأنها توفر التحكم الإرادي الجمعي plural:

القدرة على تحقيق أي من الخيارات التي يريدها الفاعلون، عندما يريدون القيام بذلك، للعلل التي يريدونها، عمدًا وليس عن طريق الخطأ أو الصدفة، ودون أن يكونوا مجبرين أو مكرهين على القيام بذلك، أو متحكَّمًا بهم بشكل آخر من قِبل فاعلين آخرين أو آليات (Kane, 2011a: 389).

هذه النقطة معقولة كرد على اعتراض التحكم اللامعزِّز.

لكن لا يزال للمعترض أن يقول الآن إن كين لم يرد بعد على النسخ المختلفة من اعتراض الحظ، وبالتالي فإن التحكم الإرادي الجمعي الذي يبقى يكون غير كاف للمسؤوليّة الأخلاقيّة. وردًا على هذا، فقد يقول كين إنّ هناك موردًا إضافيًا متاحًا أمامه للرد على اعتراض الحظ. يقترح ميلي (2006a) رأيًا ذا صلة يفلت من اعتراض الحظ كما حدده، ووفقًا لهذا الرأي فإنه من خلال القرارات السابقة المشكّلة للشخصية، الذي يكون الفاعل مسؤولًا عنها أخلاقيًا، يمكن للفاعل أن يؤثر تأثيرًا معتبرًا على الاحتمالات التي تحكم قراره. وبشكل أعم، يشكل هؤلاء الفاعلين من خلال سلوكهم الماضي الاحتمالات العملية الحاضرة، وفي سلوكهم الحاضر يشكلون الاحتمالات العملية المستقبلية. يطلق ميلي على هذا الرأي «اللیبرتاريّة

الناعمة الجريئة». على المنوال نفسه، قد يقترح كين أن الخيارات تُنتج ببذل الإرادة، ويُفسّر بذل الإرادة جزئيًا بشخصية الفاعل، لكن الشخصية التي تُفسّر بذلًا للإرادة لا يلزم أن تكون عاملًا خارجًا عن تحكم الفاعل. لأن هذه الشخصية يمكن بدورها أن تُنتج جزئيًا من قِبل الاختيارات الحرّة للفاعل.

لكن تقريرًا من هذا النوع عرضة للاعتراض التالي. فكر في الفعل الحر الأول الذي يقوم به الفاعل. لا يمكن لشخصيته أن تفسر كيف يمكن لهذا الاختيار أن يكون حرًّا ومسؤولًا، لأنه لا يمكن أن يكون قد نتج جزئيًا باختيارات حرّة أخرى اتخذها الفاعل. ومع ذلك، لا يمكن للفاعل أن يكون حرًّا ومسؤولًا في الاختيار الثاني أيضًا. لنفترض أن الخيار الأول كان مكوّنا للشخصية. نظرًا لأن الفاعل لا يمكن أن يكون مسؤولًا عن الخيار الأول، لا يمكن أيضًا أن يكون مسؤولًا عن التكوين الشخصي الناتج، وبالتالي لا يمكن أن يكون مسؤولًا عن الخيار الثاني أيضًا. وحيث أن هذه الطريقة في التفكير يمكن أن تعاد بالنسبة إلى كل الاختيارات اللاحقة، فإن الفاعل الذي يلبي مواصفات كين لا يمكن أبدًا أن يكون مسؤولًا أخلاقيًا عن أي اختيار يتخذه (Pereboom, 2001, 2007).

10.5. إدخال حالات الدرجة الأعلى

قد يقترح أحدهم لحل مشكلة الحظ داخل إطار سببية الحدث أن نعيّن أن المسببات etiology سببية-الحدث أو سببية-الحالة لقرار ما يكون الفاعل مسؤولًا عنه أخلاقيًا لا بد أن تُظهر حالات متضمنة لفاعل مثل القيم أو التفضيلات الثابتة، مما يجعل من البديهي أن الفاعل يحسم في الواقع ما إذا كان القرار يقع. في نسخة لورا إيكستروم Laura Ekstrom لليبرتارية سببية-الحدث (2000, 2003)، القرار الذي يكون الفاعل مسؤولًا أخلاقيًا عنه لا بد أن ينتج عن عملية سببية عادية من تفضيل مُجاز لا يُقهر من تفضيلات الفاعل، حيث تشكلت أو بقيت هذه التفضيلات بلا إكراه، وتسببت عن الاعتبارات الحاضرة في التفكر المتروي، لكن غير محتمة سببيًا عنها. في رأيها، هذه الاعتبارات المتعلقة بتشكيل التفضيلات تربطها بديهيًا بهوية الفاعل، وتحول دون التحتيم السببي للتفضيلات بعوامل خارجة عن نطاق الفاعل.

تجادل إيكستروم بأنه لا يلزم أن يجعل اللاتحديد اتخاذ التفضيلات والقرارات بلا غاية، ولا يلزم أن يجعلها صدفوية، ولا يمنع التفسير العقلاني. لكن اعتراض الحظ يمكن أن يثار هنا أيضًا. تخيل أنه في موقف ما، يمكن للفاعل أن يقرر إما من باب الأخلاق أو من باب المنفعة الذاتية، وهو يفكر في علل كل اختيار، وهذا يؤدي إلى أن يكون الخياران متوازنين. وبالإضافة إلى ذلك، لدى الفاعل تفضيلات مجازة لا تُقهر؛ أخلاقيّة ونفعية ذاتية. يمكننا الآن أن نسأل: مع قيام هذا التوازن بين الدوافع والاختيارات، ما الذي يحسم ما إذا كان التفضيل النفعي الذاتي هو الذي يفوز أم التفضيل الأخلاقي، وما إذا كان القرار النفعي الذاتي هو الذي يقع أم القرار الأخلاقي؟ عندما يكون أحد التفضيلات مؤثر، فيبدو أن هذا يحدث بدون أي شيء متعلق بالفاعل يحسم أن يكون هذا التفضيل كذلك، ومن ثم ما يحدث فعليًا يبدو أنه مسألة حظ. يبدو أن إدخال متطلبات الفاعلية بشأن تشكيل التفضيلات لا يجعل من البديهي أن الفاعل يحسم أي قرار يقع، الذي هو أمر مطلوب ليكون مسؤولًا عن قراره.

10.6. الليبرتاريّة سببية-الفاعل

من الطبيعي أن يتحول المرء إلى ليبرتارية سببية-الفاعل إذا تأثر بمشكلة الحظ التي أثيرت ضد البديل سببية-الحدث. تذكر اعتراض الحظ في نسخة الفاعل المختفي على الليبرتاريّة سببية-الحدث. لنفترض أن قرارًا ما يقع في سياق تدعم فيه الدوافع الأخلاقيّة للفاعل هذا القرار، وتؤيد دوافعه التفكرية الامتناع عن اتخاذه، وتكون هذه الدوافع متوازنة تمامًا. وفقًا للموقف الليبرتاري سببي-الحدث، فإن الشروط السببيّة المتعلقة بالقرار، ووقوع أحداث معينة متضمنة لفاعل، لا يحسمان ما إذا كان القرار سوف يقع. وبسبب أن وقوع أحداث سابقة لا يحسم ما إذا كان القرار يقع، وأن الأحداث السابقة فقط متعلقة سببيًا، ليس هناك شيء يحسم ما إذا كان القرار سوف يقع. ولذلك لا يمكن أن يحسم الفاعل أو أي شيء متعلق به ما إذا كان القرار سوف يقع، ولهذا السبب هو يفتقر إلى التحكم المطلوب للمسؤوليّة الأخلاقيّة عن هذا القرار.

ما لا بد من إضافته إلى التقرير الليبرتاري سببي-الحدث هو مشاركة الفاعل في اتخاذ قراره التي ستسهل حسمه ما إذا كان القرار يقع، الذي من شأنه

أن يسمح بالتحكم في القرار المطلوب للمسؤوليّة الأخلاقيّة. تقترح الليبرتاريّة سببية-الفاعل تلبية هذا المطلب من خلال إدخال الفاعل كسبب، ليس فقط باعتباره مشتركًا في الأحداث، وإنما بالأحرى كجوهر بالأساس. وافتراض أن الفاعل قد أعيد إدخاله كمشارك فقط في الأحداث، يعني أن اعتراض الفاعل المختفي سيأتي مرة أخرى. ما تضيفه ليبرتارية سببية الفاعل هو أن الفاعل الذي يمتلك قوة سببية، كجوهر بالأساس، على التسبب في قرار -أو بشكل أعم كما ينص أوكونور O'Connor (2009)، «كون المرء في حالة نية لتنفيذ فعل ما»- بدون أن يكون محتمًا سببيًا أن يقوم بذلك، وبالتالي أن يحسم، بالتحكم المطلوب، ما إذا كانت حالة النية هذه سوف تحدث. قد دافع عن الليبرتاريّة سببية-الفاعل إيمانويل كانط (1987/1787/1781) وتوماس ريد (1788) في القرن الثامن عشر، ثم ظورت في آونة أحدث على يد رودريك تشيشولم (1964, 1976)، وريتشارد تايلور (1966, 1974)، وتيموثي أوكونور Timothy O'Connor (2000, 2009)، وراندولف كلارك (2003)، وميجان جريفيث Meghan Griffith (2010).

10.7. الليبرتاريّة سببيّة-الفاعل واعتراضات الحظ

لنفترض أن هناك فاعلًا يفكر مليًا بشأن شراء مخروط آيس كريم بنكهة الشوكولاتة أو الامتناع عن ذلك. على نسخة جذابة من نسخ الليبرتاريّة سببية الفاعل، يمكن للفاعل كجوهر أن يحسم أمره إما بأن يقوم بالفعل أو يمتنع عن القيام به. واستقراره على الفعل هو تشكيله لنية القيام به، وهو ما يمثل في هذه الحالة قراره بأن يقوم بالفعل (O'Connor, 2000؛ وانظر Mele, 1992؛ وأحيانًا تتشكل النيات دون اتخاذ قرارات؛ Mele, 1995). وعلى نحو أساسي، يسبب الفاعل كجوهر، من خلال الاستقرار على الفعل، قرار القيام به، وبالتالي يحسم ما إذا كان هذا القرار سوف يقع.

يكمن اعتراض مهم في أن موقف سببية-الفاعل هذا معرض لاعتراضات الحظ كما هو حال الليبرتاريّة سببية-الحدث. ولذلك، يزعم، مثلًا، ميلي (1999, 2006b)، واشتياق حاجي (2004) أن اعتراض الحظ قائم بنفس القوة ضد ادعاء أن الليبرتاريّة سببية-الفاعل توفر التحكم المطلوب للمسؤوليّة الأخلاقيّة وضد اقتراح أن الليبرتاريّة سببية-الحدث تنتج هذا النوع من التحكم. تتمثل إحدى طرق دعم هذا الزعم في الإشارة أولًا إلى أنه عندما

يتسبب الفاعل A في القرار D عند الزمن t، فإن حدثًا من النوع التالي يقع:

G: تَسبُّب A في D عند t.

كما يجادل ميلي وحاجي، بافتراض الشروط السابقة نفسها بالضبط لـ t كتلك الشروط التي تسبق تسبب الفاعل A في D، وبافتراض اللاحتمية المتعلقة بالرأي الليبرتاري، فإن G ربما لم يحدث. إذن في عالم آخر ممكن W*، توجد السوابق السببية لـ G في العالم الفعلي، لكن لا تقع D. وبالتالي فحقيقة أن G قد وقعت تبدو مسألة حظ. يجادل ميلي وحاجي بأن هذا الاعتبار يمدنا بسبب لاستنتاج أنه بناء على الموقف الليبرتاري سببي-الفاعل، تكون D أيضًا ليست تحت تحكم الفاعل بما فيه الكفاية.

سوف يلزم الليبرتاري سببي-الفاعل أن يوافق على أنه بافتراض الشروط السببيّة السابقة لـ G، فإنه ربما لم تحدث G و D. ومع ذلك، سوف يجادل بأن ما يقوم به الفاعل كجوهر في W على النحو الأكثر أساسية *most fundamentally* هو التسبب في D، والاقتراح هو أن التحكم المانح للمسؤولية الأخلاقيّة متموضع في التسبب في D. إن العلاقة سببية-الجوهر مطمورة في الحدث G، وبالتالي لن يكون G ما يُسبَّب على النحو الأكثر أساسية. ووفقًا لاعتراض ميلي واعتراض حاجي، نحن نتخيل أن فقط الأحداث التي تقع قبل G في W تقع أيضًا في W*. لكن يؤكد الليبرتاري سببي-الفاعل أن التحكم المهم لا يمارس من خلال هذه الأحداث السابقة، وإنما يمارسه الفاعل كجوهر. إذا قمنا، بجانب الأحداث السابقة لـ G، بتحديد أن في العالمين W و W* يمارس الفاعل كجوهر قوته السببيّة لكن يقع D في W ولا يقع في W*، فإن هذا سيكون كذلك بسبب أن الفاعل كجوهر يسبب D في W لكن يسبب قرار الامتناع عن الفعل في W*. وبالتالي لن يبدو وقوع D في W مسألة حظ (Pereboom, 2014).

تستخدم ميجان جريفيث (2005) نظيرًا إبستمولوجيًا لهذا الخط الفكري في ردّها على تحدي بيتر فان إنواجن للّيبرتارية سببية-الفاعل. يجادل فان إنواجن (2000) بأنه بناء على افتراض أنني سبب-فاعل، إذا كنت أعرف في موقف ما أن الاحتمالية الموضوعية لبقائي صامتًا هي 0.57 وأن الاحتمالية الموضوعية لتحدثي وعدم بقائي صامتًا هي 0.43، فأنا لا أكون في وضع يسمح لي أن أعدكم بأنني سأبقى صامتًا. وسبب عدم كوني في وضع يسمح لي بهذا الوعد يشير إلى أنه بناء على الرأي السببي-الفاعل

فإني أفتقر إلى نوع التحكم المطلوب للمسؤوليّة المتعلقة ببقائي صامتًا. تجادل جريفيث بأنه رغم أنه بناء على مفهوم سببية-الحدث يكون تفكيرًا من هذا النوع معقولًا، إلا أنه بناء على الرأي السببي-الفاعل لا يكون الحال كذلك. فحتى لو كانت الأحـداث المتضمنة لفاعل المتعلقة سببيًا تظهر بهذه الاحتمالات، فأنا كجوهر لديّ القدرة على أن أحدد قطعًا ما إذا كان قرار مواصلة الصمت سوف يقع من خلال تسببي فيه، وتضعني معرفتي كيف سأمارس قوتي السببيّة-الفاعلية في وضع يسمح لي بالوعد. في هذه الظروف بإمكاني أن أعرف أي قرار سوف أتخذه، حتى لو كانت السيادة الكاملة للأحداث المتضمنة لفاعل المترابطة سببيًا لا تسفر وحدها عن هذه المعرفة.

قد يجادَل بنوع آخر من حجة الحظ ضد الليبرتاريّة سببية-الفاعل. عندما يتسبب الفاعل-كجوهر في قرار ما، فإن حدثًا من النوع التالي يقع:

G: تَسَبُّب A في D عند t.

لكن هذا الفاعل لا يمكنه أن يسبب أحداثًا من النوع G، لأنه من العبث الادعـاء أن الفاعل كجوهر يتسبب في أن تُسبب نفسه قـرارًا ما. وحيث أن هذا الفاعل لا يمكنه أن يسبب أحداثًا من النوع G، فلا يمكن أن يكون مسؤولًا عنها. ولأن الفاعل لا يمكن أن يكون مسؤولًا عن هذه الأحداث، لا يمكن أن يكون مسؤولًا عن الاختيارات المطمورة فيها. إذا كان من غير الممكن أن يكون الفاعل مسؤولًا أخلاقيًا عن تسببه في اختياراته في أوقات ما، فلا يمكن أن يكون مسؤولًا عن اختياراته.

يقدم جينيت (1997: 91) نسخة من هذا الاعـتراض ضد الليبرتاريّة سببية-الفاعل التي قدمها أوكونور. وفقًا لـرأي أوكونور، في حالة سببية الفاعل، فإن تسبب الفاعل عند t في الحدث e ليس في حد ذاته حدثًا لديه شرط سببي كافي. وبالتالي يرى جينيت أن أوكونور عرضة للاعتراض الذي مفاده أن هذا الحدث الأعقد سوف يكون حدثًا غير محددًا لا يمكن للفاعل، وفقًا لاعـتراض منظري سببية-الفاعل أنفسهم على الليبرتاريّة سببية-الحدث، أن يتحكم فيه تحكمًا كافيًا للمسؤوليّة الأخلاقيّة.

يتمثل رَدُّ روردريك تشيشولم (1971) على شاغل من هذا النوع في أنه عندما يتسبب الفاعل في اختيار ما من خلال ممارسة قوته السببيّة الفاعلية

فإنه يسبب فعليًا حدثًا من النوع G، الذي يمكن أن يكون مسؤولًا أخلاقيًا عنه. عندما يتصرف الفاعل بحرّية، فما يفعله على النحو الأكثر أساسية هو أنه يتسبب في قرار أن يفعل. ويمكن أن يكون مسؤولًا أخلاقيًا عن هذا القرار لأنه يسببه بقوته السببيّة-الفاعلية، ومثل هذا التسبب يوفر التحكم المطلوب للمسؤوليّة الأخلاقيّة. وعلى نحو أقل جرأة، نقول إنه لنتيجة منطقية لتسبب الفاعل في قرار أن يقع حدث من النوع G. وبالتالي سوف يتبع منطقيًا من حقيقة أنه عند *tn* يتسبب رالف كفاعل في قراره الانتقال إلى نيويورك أن الحدث الأعقد المتمثل في تسبب رالف عند *tn* في قرار الانتقال إلى نيويورك يقع. ومن ثم على الأقل بإمكاننا أن نقول إنه بتسبب الفاعل في D، فإنه يؤدي إلى G كنتيجة منطقية للتسبب في D.

لكن حتى بناء على رأي تشيشولم الأكثر جرأة، لن يكون تسبب الفاعل في G هو ما يُفسّر بشكل أساسي لم يكون G حدثًا يُسأل عنه الفاعل، وإنما حقيقة أن G تطمر علاقة مانحة للمسؤوليّة، تَسَبُّب الفاعل في D سببية-فاعلة عند t. إن الدرس المهم هو استقلالية الزعم السببي الإضافي. وفقًا للرأي الليبرتاري سببي-الفاعل، ما هو أساسي ميتافيزيقيًا هو أن الفاعل كجوهر يسبب القرار، وحتى لو تبين أن الحدث الأكثر تعقيدًا من النوع G الذي يطمر هذه العلاقة السببيّة-الفاعلية غير مسبب، فإنه يُظهر، كعنصر، مثالًا للتسبيب يوفر التحكم المطلوب للمسؤوليّة الأخلاقيّة.

10.8. التسبيب الفاعل والعقلانية

تهتم إشكالية أخرى متعلقة بالليبرتاريّة سببية-الفاعل بما إذا كان بإمكانها أن تجسد تأثير العلل على الفعل والقرار. وفقًا لتقرير دونالد ديفيدسون Donald Davidson المقبول على نطاق واسع، تؤثر العلل على الفعل بأن تسببه. وبافتراض أن العلل قد خُللت كأحداث متضمنة لفاعل، وأن تأثير العلل على الفعل هو تأثير سببي، فإن الأفعال تكون مسبَّبة-حدث event-caused، وليست مسبَّبة-جوهر substance-caused، على الأقل في هذا الجانب. إن الأفعال التي يكون الفاعلون مسؤولين عنها أخلاقيًا هي أفعال عقلانية نموذجيًا، وبالتالي فإن هذه الأفعال المسؤولة يلزم أن تكون في جانب واحد مسبَّبة-حدث لا مسبَّبة-جوهر. يشكل هذا الاعتراض تحديًا لأي تقرير سببي-فاعل عن الفعل المسؤول أخلاقيًا.

قدم كلٌّ من كلارك (2003) وأوكونور (2000) تقريرًا يعالج هذا الاعتراض. وفقًا لتقرير كلارك التوحيدي عن التسبيب الفاعل، فإن الفعل الذي يكون الفاعل متحكمًا فيه تحكمًا مانحًا للمسؤولية سوف يُتسبب بعاملين متميزين، مُركّب الاعتقادات والرغبات، الذي يشمل علل الفعل، والفاعل كجوهر. يسمح تقرير كلارك ثنائي-المجرى له بأن يصادق على الرأي السببي لعلل الفعل الذي يقدمه ديفيدسون ويقبل بالتسبيب الفاعل. والسؤال الحاسم الذي يطرح نفسه أمام هذا التقرير هو ما إذا كان الفاعل-كجوهر باعتباره سببًا للقرار والتسبب في هذا القرار من خلال مركّب الاعتقاد-الرغبة موحَّدين بما فيه الكفاية ليكون تسبب-الجوهر عقلانيًا. تتمثل طريقة بديهية في التفكير في الفاعلين كعقلانيين في اعتبارهم متأثرين بالعلل في اتخاذ القرارات. لذلك قد يسأل المرء: على تقرير كلارك، هل الفاعل-كجوهر متأثر بمركّب الاعتقاد-الرغبة الذي يشكل علله، أم لا؟ إذا كانت الإجابة بالنفي، فإن التقرير يبدو عرضة لاعتراض يثيره جالين ستراوسن (1986)، مفاده أن الفاعل-كجوهر ليس عقلانيًا في تسببه في القرار. وإذا كان الفاعل-كجوهر متأثر بالعلل، فإن هذا التأثير إما سببي أو لاسببي. يتعارض الخيار اللاسببي مع الموقف الديفيدسوني لكلارك بشأن دور العلل. لكن يبدو أن كلارك يريد أن ينكر الخيار السببي طالما أنه ينطوي على علل تؤثر سببيًا على الفاعل-كجوهر. فهو يقول، على سبيل المثال، إن «الجوهر لا يمكن أن يكون أثرًا» (Clarke, 2003: 158). ومع ذلك يبدو أن هناك دافعًا كبيرًا للاعتقاد بأنه إذا كان الفاعلون أسبابًا-جوهرية فمن الممكن أن يكونوا متأثرين سببيًا بالعلل.

إن الحل الذي اقترحه كلارك هو أنه لقانونٌ طبيعيٌ أن نزعات العلل نحو التسبب في الأفعال تكون هي نفسها نزعات الفاعل-كجوهر نحو التسبب في الأفعال (2003). مما يُشكّل على هذه الاستراتيجية أن قانونًا طبيعيًا من هذا النوع يبدو خامًا brute بمعنى ما، حيث لا يبدو أن هناك شيئًا ما عن الفاعل-كجوهر في حد ذاته يفسر لم تطابق نزعاته نحو التسبب في الأفعال نزعات العلل. ومما يُشكّل ثانيًا على هذه الاستراتيجية هو أن الفاعل-كجوهر، في التسبب في فعل ما، يبدو أنه يفتقر إلى النوع الصحيح من التعلق بالعلل. بديهيًا، هذا الفاعل لا بد أن يكون متأثرًا بالعلل في التسبب في فعل ما. ومع ذلك، بناءً على رأي كلارك التوحيدي، يبدو أنه لا يمكن أن يكون هناك مثل هذا التأثير، وإنما تطابقٌ بين نزعات العلل من ناحية والفاعل-كجوهر من ناحية أخرى بموجب قانون طبيعي خام بالمعنى المحدد للتو.

وبالتالي ما يبدو أن هناك حاجة إليه هو شرح لكيف يمكن أن يكون الفاعل-كجوهر متأثر سببيًا بالعلل. يقترح أوكونور تقريرًا من هذا النوع، وهو تقرير يوظف تمييز فريد دريتسكي Fred Dretske (1993) بين الأسباب البنيويّة structural causes والأسباب الباعثة triggering causes. لتوضيح هذا التمييز، السبب البنيوي لانفجار القنبلة هو العملية التي صُنعت بها القنبلة، بينما السبب الباعث هو من يشعل فتيلها. في رأي أوكونور، العلل هي أسباب بنيوية للقرار بحكم بنيوية نزعات القوة السببيّة-الفاعلية، في حين أن الفاعل-كجوهر، في ممارسته لهذه القوة البنيويّة، هو السبب الباعث للقرار. ونتيجة البنيويّة السببيّة للعلل هي تغيير نزعات القوة السببيّة-الفاعلية نحو مجموعة من الآثار:

رغم أنه لا يوجد شيء ينتج مثالًا على التسبيب-الفاعل، إلا أن احتمال وقوع هذا الحدث له أرجحية موضوعية تزيد باطراد. وبتعبير مختلف، قوة التسبيب-الفاعل هي ميل بنيوي نحو فئة من الآثار، بحيث يكون هناك في أي وقت معين، لكل نوع-حدث سببي-الفاعل محدد محتمل سببيًا، احتمالية موضوعية محددة لوقوعه داخل النطاق (0,1)، وهذه الاحتمالية تختلف باستمرار حيث يتأثر الفاعل بالتأثيرات الداخلية والخارجية... يتجسد تأثير الأحداث المؤثرة من خلال تغييرها للأرجحية النسبية للناتج، وهي تُحدث ذلك من خلال التأثير على نزعات القدرة السببيّة-الفاعلة نفسها (O'Connor, 2009: 197-8).

إن جوهر تقرير أوكونور يكمن في أن العلل تبني القدرة السببيّة-الفاعلية عن طريق تغيير الاحتمالات الموضوعية لنزعاتها نحو الآثار -نحو تشكيل النيات والقرارات. يقترح أندريه باكاريف Andrei Buckareff (فيما سيصدر قريبًا) أنه بناء على هذا الرأي تكون العلل متعلقة سببيًا لكن ليست فعالة سببيًا عندما يقع الفعل، وقد يمثل هذا تكلفة هذا الرأي[1].

يعترض بيريبوم (2014) على هذا التقرير بأن الليبرتاريّة سببية-الفاعل لا يمكن أن تستوعب الزعم الذي مفاده أن نزعات القدرة السببيّة-الفاعلة محكومة بالاحتمالات المحددة بهذه الطريقة. للرد على نسخة الفاعل المختفي لاعتراض الحظ، يجب أن تكون القوة السببيّة التي يمارسها الفاعل

(1) يقترح Buckareff باكاريف (فيما سيصدر قريبًا) أيضًا أنه، بناء على هذا الرأي، تكون نزعات الفاعل وليس الفاعل هي التي تقوم بالتسبيب، وأن هذه إشكالية خطيرة على هذا الموقف.

نوعًا مختلفًا عن نوع الأحداث المتعلقة سببيًا، وفي حالة القرار الحر، يجب أن تكون ممارسة القوة السببيّة-الفاعلة متميزة عن ممارسة القوى السببيّة لهذه الأحداث. يبين اعتراض الفاعل المختفي أن القوى السببيّة للأحداث ليست من النوع الذي يمكن أن يوفر التحكم الحاسم للقرار اللازم للمسؤوليّة الأخلاقيّة. في الواقع، يقول أوكونور:

نحن نصر على أهمية التمييز بين (الحالة أو الحدث المستمر لامتلاك المرء) علل تبني قدرته السببيّة-الفاعلة بمعنى منح نزعات موضوعية نحو أفعال معينة، والعلل التي تنشط هذه القدرة عن طريق إنتاج تسبب للمرء في نية معينة. على الرأي الذي وصفته، لا شيء غير الفاعل نفسه ينشط القدرة السببيّة بهذه الطريقة. فالقول إن لدي احتمال موضوعي 0.8 للتسبب في نية أن ألتحق بطلابي في الحانة المحلية لا يضمن شيئًا عما سأفعله في الواقع. إذ يمكنني مقاومة هذا الميل القوي مثلما يمكنني أن أتصرف بناء عليه (O'Connor, 2009: 213).

لكن إذا كانت نزعات العلل ونزعات القوة السببيّة-الفاعلية نحو المجموعة ذات الصلة من الآثار متماثلة تمامًا، فالحال أنه إما القوى السببيّة للعلل وللفاعل-كجوهر متطابقان في النهاية، أو أن هذا التطابق في النزعات مصادفة غير مفسّرة.

قد يعترض أحدهم أيضًا بأنه إذا كانت نزعات القوة السببيّة-الفاعلية مبنية بالاحتمالات الموضوعية، فإن الفاعل يفتقر إلى التحكم في الفعل اللازم للمسؤوليّة الأخلاقيّة بمعنى الاستحقاق الأساسي (Pereboom, 2014). لنفترض أن الإله خلقنا كأسباب-فاعلية تُبرز قوتها السببيّة المميزة نزعتين، نزعة نحو المنفعة الذاتية والأخرى نحو الأخلاق. وتبنى كل نزعة منهما باحتمالات موضوعية لا تقبل التغيير ومتساوية، بحيث، على مدى حياتنا، يمكننا أن نتوقع أن نِصف قراراتنا عندما تتعارض المنفعة الذاتية مع الأخلاق يقوم على المنفعة الذاتية، والنصف الآخر يقوم على الأخلاق. فحتى لو كان الفاعل في أي مناسبة معينة بإمكانه أن يختار إما الخيار القائم على المصلحة الذاتية أو الخيار الأخلاقي، فمن وجهة النظر اللاتوافقيّة لا يكون الفاعل مستحقًا اللوم بمعنى الاستحقاق الأساسي على النمط العام، تحديدًا على النصف اللاأخلاقي من عمره. ويبدو أنه إذا لم يكن الفاعل مستحقًا اللوم على النمط، فإنه لن يكون مستحقًا اللوم على الأمثلة التي تشكل النمط.

قد يُرَد على هذا بأن هذا الحكم ينتج عن كون الاحتمالات غير قابلة للتغيير[1]. لكن لنفترض أننا غيرنا الحالة بحيث يكون الفاعلون بالإضافة إلى ذلك محكومين بقانون احتمالي يحدد احتمالية 50% خلال الحياة أن يسبب فاعل subject تسبيبًا-فاعليًا تحوله الأخلاقي، وعندها ستكون الأفعال اللاحقة في حالات الصراع بين الأخلاق والمنفعة الذاتية أخلاقيّة بنسبة 100%. لكن حتى حينئذ، من وجهة النظر اللاتوافقيّة، فإن الفاعلين في هذا العالم لن يكونوا مستحقين اللوم على نمط الأفعال اللاأخلاقيّة التي قد يقومون بها، ومن ثم، على ما يبدو لا يكونون مستحقين اللوم على الأمثلة التي تشكل النمط. يمكن بناء حالات أكثر تعقيدًا، لكن يبدو أن الحكم لن يختلف.

10.9. تفسيرات مغايرة Contrastive وقوة سببية-فاعلية موسعة

هناك تحدٍ من نوع آخر يواجه الليبرتاريّة سببية-الفاعل هو عدم قدرتها على الوفاء بعدد من المطالب المختلفة للتفسير المغاير. مثل هذا الاعتراض قد ذكره لأول مرة سي. دي. برود (1952) ثم طوره جينيت (1990, 1997)، وفحوى الاعتراض أن هذا التقرير يحول دون وجود تفسير مغاير لتوقيت فعل ما، لماذا حدث الفعل في الوقت الذي حدث فيه بالضبط وليس في وقت آخر. يجادل جينيت بالإضافة إلى ذلك، بأن التفسيرات المغايرة لنوع الفعل الذي نُفذ مستبعدة أيضًا:

لا يمكن للفاعل بحد ذاته أن يفسر لم وقع الحدث في الوقت الذي وقع فيه بالضبط وليس في وقت مختلف قليلًا. فقط بعض الاختلافات بين الفاعل في وقت ما والفاعل في أوقات أخرى، بعض الخصائص التي توجد مؤقتًا، هي التي يمكنها ذلك. ولا يمكن للفاعل، كما قد يُضاف، أن يفسر بحد ذاته لم هذا النوع بعينه من الأحداث قد وقع حينذاك وليس أي نوع آخر (Ginet, 1997: 93-4, 1990: 13-14).

ويستنتج جينيت من عدم توفر هذه الأنواع من التفسيرات المغايرة أن النوع الموازي للسببية لا بد أن يكون غائبًا أيضًا:

إذن، ما المعنى الممكن لأن نقول إنّ الفاعل على هذا النحو هو سبب

(1) اقترح أل ميلي Al Mele هذا الاعتراض في محادثة.

وقوع هذا النوع المعين من الأحداث وليس نوعًا آخر، وهو سبب وقوعه في ذلك الوقت بالذات وليس في أي وقت آخر؟ (Ginet, 1997: 93-4).

يرد أوكونور على ذلك باقتراح أن «التفسير الكامل لسبب وقوع حدث مسبَّب-فاعليًا سوف يشمل، من بين أشياء أخرى، تقريرًا عن العلل التي تصرف الفاعل بناء عليها»، ونتيجة لذلك، فإن نظرية التسبيب-الفاعل لها موارد لتفسير توقيت مثل هذا الحدث (O'Connor, 1995b: 184). ويستند كلارك في رده إلى رأيه التوحيدي ثنائي المجرى السببي، الذي وفقًا له يكون أحد أسباب فعل حرّ ما هو حدث ما، على سبيل المثال، اكتساب الفاعل لعلل معينة، وأن هذا الحدث له القدرة على تفسير وقوع الفعل في وقت معين دون غيره من الأوقات (Clarke, 1996: 298-9؛ وراجع، 2003). ومع ذلك، فقد رأينا للتو أن تقرير كلارك التوحيدي عن كيف يمكن أن تتصرف الأسباب-الفاعلية بناء على العلل يواجه اعتراضًا خطيرًا: الطريقة التي يُوحِّد بها بين تسبيب-العلل وتسبيب-الفاعل تتحقق بقانون خام، حيث يمكن للمرء أن يفكر بلزوم وجود تفسير حقيقي. وحل أوكونور لهذه المشكلة -ويمكن القول إنه البديل المعقول الوحيد المتاح- هو بناء القدرة ذات الصلة على التصرف وفق العلل داخل القوة السببيّة-الفاعلية كعنصر. فقد توصف باعتبارها قوة للفاعل كجوهر بالأساس على التسبب في قرار مبني على النظر في العلل، وعلى أساس علل معينة، دون أن يكون محتمًا سببيًا أن يُتخذ هذا القرار. على هذا الاقتراح، بدلًا من أن يكون لدينا زوج منفصل من القوى السببيّة كما عند كلارك، حيث يكون هناك قوى سببية للفاعلين كجواهر وقوى سببية للعلل كأحداث، لدينا قوة سببية وحيدة، وإن كانت معقدة، يمكنها أن تقوم بالعمل التفسيري المطلوب. ويقدم أوكونور تقريرًا محددًا عن كيف تكون نزعات القوة السببيّة الفاعلية مبنية بالعلل، وقد ذكرنا مشاكل التصالح مع هذه السمة لموقفه.

يعترض جينيت على فكرة أن الاستناد إلى العلل يمكن أن يساعد في الوفاء بمطلب التفسيرات المغايرة التي عرضها أوكونور باعتراض مفاده أن هناك حالات يسبب فيها فاعل ما حدث ما في وقت واحد معين وليس في وقت آخر، لكن لا يمكن للعلل أن تفسر السبب:

إن علة أخذي للهاتف لا تفسر لم أخذته في الوقت الذي قمت فيه بذلك بالضبط وليس في أي وقت سابق أو لاحق ببضع ثوان، ولم أكن بحاجة إلى

أن يكون لدي علة لاختيار هذا الوقت دون وقت غيره سابق أو لاحق بقليل. من الممكن ألا يوجد أي شيء على الإطلاق يفسر لم يكون أمرًا ما هو الواقع دون غيره...لكن في هذه الحالة، يبدو من الطبيعي أن نستنتج أنه لا شيء تسبب في هذا الأمر دون غيره (Ginet, 1997: 94-5).

بالمثل، بالنسبة إلى مشكلة «نوع الحدث»:

إن علة أخذي للهاتف هي أنني كنت أرغب في إجراء مكالمة. لكن هذه العلة لا تفسر لم استخدمت يساري بدلًا من يميني في أخذه، وفي الواقع لم أكن بحاجة إلى أن يكون لدي علة لاستخدام يد دون الأخرى (Ginet, 1997: 94).

ومع ذلك، هنا يمكن لمؤيد الليبرتاريّة سببية-الفاعل أن يبني أيضًا قدرة تؤمّن التفسير المغاير داخل القوة السببيّة-الفاعلية: إنها أيضًا لقوة، كجوهر في الأساس، أن تتسبب في اختيار من نوع معين وفي وقت معين، دون أن يكون محتمًا سببيًا أن تقوم بذلك. وحينئذ هذه القوة السببيّة-الفاعلية في حد ذاتها يمكنها أن تفسر كيف يمكن للفاعل أن يتسبب في اختيار اليد اليمنى في مقابل اختيار اليد اليسرى، ويسبب هذا الاختيار عند t1 وليس عند أي نقطة زمنية أخرى، كل ذلك دون الاستناد إلى العلل. ومن ثم فإجابة سؤال لم اختار اليد اليمنى عند t1 وليس اليسرى؟ هي: لأنه مارس قوته السببيّة-الفاعلية عند t1 ليختار اليد اليمنى بدلًا من أن يمارس هذه القوة ليختار اليسرى.

قد يقلق المرء من أن استراتيجية بناء عناصر جديدة داخل القوة السببيّة-الفاعلة استجابة لمطالب التفسير المغاير سطحية جدًا. الافتراض الذي يقدمه الليبرتاري سببي-الفاعل هو أن هذه القوة يمكن أن تُوسَّع بدون تكلفة للرد على أي مطلب من هذا القبيل. لكن يكمن القلق في أنه بتضخم هذه القدرة، يزيد الشعور بأن ما يُستند إليه في الواقع هو نوع من القوة الخارقة *deus ex machina* ذات القيمة التفسيرية المشكوك فيها. قد يرد الليبرتاري سببي-الفاعل بأنه بمجرد أن تكون القوة سببية-الفاعل متاحة، فمن المشروع أن نزودها بما هو مطلوب للتصرف بعقلانية وللتصرف بطرق معينة في أوقات معينة. في النهاية، هناك قدرات فاعلية عادية، ومن المتوقع أن ما يسبب الأفعال مهما كان أن يمتلكها.

10.10. هل يمكن التوفيق بين التسبيب-الفاعل والقوانين الفيزيائية؟

ربما يكون تماسك الليبرتارية سببية-الفاعل موضع شك، لكن لم تُقوَّض على نحو حاسم. ومع ذلك، يجادل بيريبوم (1995, 2001, 2014) بأن لدينا عللًا تجريبية لاستنتاج أن من المستحيل أن نكون أسبابًا فاعلية من النوع الذي يحدده هذا الرأي. تتعلق هذه العلل بما إذا كان يمكن التوفيق بين الليبرتارية سببية-الفاعل وأفضل نظرياتنا الفيزيائية. وفقًا للّيبرتارية سببية-الفاعل، عندما يقرر الفاعل بحرّية، فإنه يسبب القرار دون أن يكون محتمًا سببيًا أن يقوم بذلك. لكن إذا كان القرار يؤدي إلى تغيرات في دماغه أو في بقية جسده، فإنه عند نقطة ما سوف يؤثر على العالم الفيزيائي المتميز عن نفسه كسبب-فاعل. ومع ذلك، فالعالم، وفقًا لأفضل نظرياتنا الفيزيائية، محكوم بالقوانين. افترض أولًا أن القوانين الفيزيائية حتمية سببيًا (Kant, 1996/1788: Ak V: 97-8). هذا ما يؤكده كانط، لكن وفقًا لتصوره السببي-الفاعلي، عندما يتخذ الفاعل قرارًا حرًّا، فإنه يسبب القرار دون أن يكون محتمًا سببيًا أن يقوم بذلك. لكن في المسار السببي للفعل، الذي يبدأ بهذا القرار، تُنتَج تغيرات، مثلًا في دماغ الفاعل أو في جزء آخر من جسده. لكن يبدو أننا نواجه عند هذه النقطة انحرافات عن القوانين الحتمية. لأن التغيرات التي تحدث في العالم الفيزيائي الناتجة عن القرارات غير المحدَّدة هي نفسها غير محتمة سببيًا، وبالتالي لا تحكمها قوانين حتمية. قد يُعترض على ذلك بأن من المحتمل أن التغيرات الفيزيائية الناتجة عن القرارات الحرّة قد يُصادَف فقط أنها تتوافق مع ما يمكن من حيث المبدأ التنبؤ به على أساس القوانين الحتمية، ومن ثم لا شيء يقع فعليًا ينحرف عن هذه القوانين. لكن هذا الاقتراح يتضمن، على الأقل لأول وهلة، تصادفات جنونية لا تُصدَّق. ولهذا السبب، يبدو أن الليبرتارية سببية-الفاعل لا يمكن التوفيق بينها وبين كون العالم الفيزيائي محكومًا بقوانين حتمية.

يفترض الشراح المحدَثون للتقارير سببية-الفاعل، كلارك (1993, 2003) و أوكونور (2000, 2009) على وجه الخصوص، أن اللاتحديد الكمومي يمكن أن يدفع المشروع التوفيقي للأمام. فعلى أحد تفاسير ميكانيكا الكموم، لا يكون العالم الفيزيائي على المستوى الصغروي حتميًا، لكنه محكوم بقوانين هي بالأساس إحصائية أو احتمالية فقط. لنفترض، ما هو محل خلاف، أن اللاتحديد الكمومي ذا الدلالة يتعدى إلى لاتحديد عصبي على مستوى القرار. هذا يشكل حجة ظاهرية للزعم أنه يمكن التوفيق بين الليبرتارية

سببية-الفاعل وقوانين الفيزياء. لكن، يبدو أن التصادفات الجنونية سوف تظهر بناء على هذا الاقتراح. فكّر في فئة الأفعال الإنسانية المحتملة التي يكون لكل منها مكون فيزيائي له احتمالية مسبقة للوقوع هي 0.32 تقريبًا. لن يكون هناك انتهاك للقوانين الإحصائية بمعنى عدم التوافق المنطقي معها، إذا، بالنسبة لعدد كبير من الحالات، كانت المكونات الفيزيائية في هذه الفئة لا تتحقق في الواقع بما يقرب من 32% من الوقت. وإنما تكمن ضرورة القانون الإحصائي في أنه بالنسبة إلى عدد كبير من الحالات يمكننا أن نتوقع أن تتحقق المكونات الفيزيائية في هذه الفئة بما يقرب من 32% من الوقت. لكن إذا كان الفعل الحر المتسبِّب-فاعليًا متوافق مع ما هو مرجح للغاية وفقًا للقانون الإحصائي، فإنه بالنسبة إلى عدد كبير بما فيه الكفاية من الحالات لا بد أن تكون الأفعال المحتملة في فئتنا مختارة بحرّية بنسبة تقارب 32% من الوقت. وحينئذ، فبالنسبة إلى عدد كبير فيه ما يكفي من الحالات، لا بد أن تكون الأفعال المحتملة ذات المكونات الفيزيائية التي لها احتمالية سابقة قدرها 0.32 مختارة بحرّية على نحو مؤكد تقريبًا بنسبة تقارب 32% من الوقت. ومع ذلك، إذا كان وقوع هذه المكونات الفيزيائية يُحسم بقرارات الأسباب-الفاعلية الليبرتارية، فإن كونها تُختار فعليًا بنسبة تقارب 32% من الوقت من شأنه أن يؤدي إلى مصادفة لا تقل جنونًا عن مصادفة الأفعال المحتملة التي يكون لمكوناتها الفيزيائية احتمالية سابقة أن تُختار قدرها 0.99 تقريبًا، خلال عدد كبير بما فيه الكفاية من الحالات، بنسبة تقارب 99% من الوقت. إن اقتراح أن الاختيارات الحرّة المسبَّبة-فاعليًا لن تنحرف عما تتنبأ به القوانين الإحصائية عن المكونات الفيزيائية لأفعالنا هو اقتراح يتعارض بشدة مع ما يجب أن نتوقعه، مما يجعله غير قابل للتصديق (Pereboom, 1995, 2001, 2014).

إذا وافق الليبرتاري على ذلك، فقد يقترح أن هناك بالفعل انحرافات عن الاحتمالات التي نتوقعها في ضوء القوانين الفيزيائية، المحتمل وجودها في الدماغ. يقترح رودريك تشيشولم (1964) موقفًا من هذا النوع. يشير ستيفن هورست Steven Horst (2011) إلى أن الفيزياء، على الأقل كما نجدها حاليًا، لا تُظهر قوانينًا خالية من الانحرافات عندما تفسّر على أنها وصف فعلي للحركات. فمثلًا، قانون الجاذبية، لن يؤدي إلا إلى تنبؤات دقيقة عن الحركات إذا لم يكن هناك قوى أخرى، مثل القوة الكهرومغناطيسية، تؤدي دورها. والرأي الأفضل، وفقًا لهورست، هو تفسير القوانين على أنها قوى سببية حاكمة، التي هي في حالة الفيزياء الأساسية، قوى معقولة.

وفقًا لهذا التصور، لا تصف القوانين الحركة في المقام الأول، وإنما تصف القوى السببيّة. ويجادل هورست بأن هذا التصور للقوانين متصالح مع التصور الليبرتاري للإرادة الحرّة، حيث أن أي قانون يجب أن يُفهم على أنه يقبل من حيث المبدأ وجود قوى غير موصوفة بهذا القانون، والقوة السببيّة-الفاعلية مرشحة لأن تكون كذلك.

يتمثل اعتراض من الاعتراضات التي على هذا الاقتراح في أنه يبدو أننا لا نملك أي دليل على أن انحرافات عن القوانين الفيزيائية المعروفة تحدث، في الدماغ مثلًا. يمكن أن يرد الليبرتاري بأن لدينا دليل ظاهراتي على أننا أحرار بلاحتميّة (Deery et al., 2013)، وهذا يقدم دليلًا على أن الانحرافات المعنية تحدث في الواقع. لا شيء نعرفه يقصي الزعم الذي مفاده أننا أسباب-فاعلية غير محتّمة وأن مثل هذه الانحرافات موجودة، وقد يكون من الذكاء أن يطور الليبرتاري هذه المقاربة.

10.11. هل التسبيب الفاعلي الليبرتاري لازم للفاعلية؟

وفقًا لمارتين نيدا روميلين Martine Nida-Rümelin (2007) وهيلين ستيوارد Helen Steward (2012)، فإن التسبيب الفاعلي الليبرتاري ليس لازمًا فقط للمسؤوليّة الأخلاقية، وإنما لازم أيضًا للفاعلية نفسها. وإليك كيف نفهم الشاغل العام المتعلق بالفاعلية الذي تثيره هذه الآراء. وفقًا للنموذج الديفيدسوني عن الفاعلية، تكون الأفعال مسببة بحالات أو أحداث عقلية، وليس بالأساس بالفاعلين كجواهر (Davidson,1963). وكما يصوغ فيليمان هذا الرأي:

هناك شيء ما يريده الفاعل، وهناك فعل ما يعتقد أنه يفضي إلى تحقيقه. تبرر رغبته في النتيجة، واعتقاده أن الفعل وسيلة، القيام بالفعل، ويؤديان معا إلى نية القيام به، التي تسبب بدورها الحركات المناظرة لجسد الفاعل. بشرط أن هذه العمليات السببيّة تأخذ مجراها الطبيعي، وأن حركات الفاعل تحقق الفعل، وأن تشكل رغبته المحفزة واعتقاده علله للتصرف (Velleman, 1992: 461).

لكن يبدو أن هذه الصورة سببية-الحالة state-causal خاطئة.

وكما يقول جون بيشوب John Bishop:

بديهيًا، نحن نفكر في الفاعلين باعتبار أنهم ينفذون نياتهم أو يتصرفون بما يتفق مع عللهم العملية، وهذا يبدو مختلفًا عن كونهم (ببساطة) مسبَّبين للتصرف من قِبل تلك النيات أو العلل (Bishop, 1989: 72).

يعتقد فيليمان أن الحالات الحدّية borderline للفعل، مثل الفعل المراد بإرادة ضعيفة، يمكن إعتبارها فعل رغم كونها ببساطة مسببة عن علل، لكن ما يسميه الفعل الأصيل *full-blooded action* يبدو أنه يتعارض مع نموذج سببية-الحالة:

في الفعل الأصيل، يكون الفاعل نفسه هو الذي يشكل النية، وليس علله للتصرف. تؤثر العلل على نيته من خلال التأثير عليه كي يشكلها، لكن العلل بالتالي تؤثر على نيته من خلال التأثير عليه أولًا. ثم يحرك الفاعل أطرافه في تنفيذ نيته: نيته في حد ذاتها لا تحرك أطرافه. وبالتالي فإن للفاعل دورين على الأقل يؤديهما: فهو يشكل النية تحت تأثير علل التصرف، ويصدر سلوكه وفقًا لهذه النية (.Velleman, 1992: 462; cf (Hornsby, 2004a, 2004b, Brent, ms.

ومن ثم لدينا هنا، تمامًا كما هو الحال بالنسبة إلى نموذج سببية-الحدث للإرادة الحرّة والمسؤوليّة الأخلاقيّة، مشكلة الفاعل المختفي. الآن، تمامًا كما في حالة الإرادة، قد يحاول مؤيد سببية الحدث أو الحالة أن يجيب على مشكلة الفاعل المختفي هذه من خلال تقديم تقرير عن دور الفاعل من حيث سببية-الحدث أو سببية-الحالة. يوضح تقرير كهذا الدور المميز للفاعل في الفعل من خلال بعض الرغبات المركزية (,Velleman 1992) أو التفضيلات الثابتة (Ekstrom, 2000, 2003)، التي يمكن أن تماهى بالفاعل في دوره في التصرف. وفقًا لتقرير فيليمان، فإن دور الفاعل يؤدى من خلال رغبة في التصرف وفق العلل (1992: 478-9)، وهذا الموقف attitude يكفي لتزويد دور الفاعل في التصرف:

رغم أن الفاعل يجب أن يكون ممتلكًا لهوية بمعزل عن الدوافع الحقيقية التي تتنافس على التأثير على سلوكه، إلا أنه لا يحتاج إلى امتلاك هوية بمعزل عن الموقف attitude المحرّك لنشاط الحكم على هذه الدوافع المتنافسة. إذا كان هناك موقف كهذا، فإن مساهمته في نتيجة

التنافس يمكن نسبتها للفاعل -ليس لأن الفاعل يتماهى بهذا الموقف وإنما لأنه يتماهى به وظيفيًا (Velleman, 1992: 480).

يمكن توضيح إشكالية محتملة على اقتراح فيليمان من خلال ظاهرة القرارات المحيرة (Pereboom, 2015b). في حالة قرار رالف البقاء في مايبيري أو الانتقال إلى نيويورك؛ يبدو أنه لا يمكن أن تكون رغبة التصرف وفقًا للعلل هي التي حسمت أي قرار سيقع، لأن في مثال بالاجير (2010) العلل متوازنة. لكن من الواضح أن الفاعل يمكن أن يحسم أي فعل وأي قرار سوف يحدث. لذلك يبدو أن دور الفاعل لا يمكن أن يؤدى من خلال رغبة في التصرف وفقًا للعلل. ويبدو أن تسبيبه الفاعلي، كما في مشكلة الفاعل المختفي المتعلقة بالتقارير سببية-الحدث عن الإرادة الحرّة، سوف يسفر عن حل.

لكن حتى الآن ليس لدينا سبب لتبني النسخة الليبرتاريّة للتسبيب الفاعل. يمكن القول إن التسبيب الفاعل متوافق مع الحتميّة السببيّة للفعل (Markosian, 1999, 2010; Nelkin, 2011; Pereboom, 2015b). ومع ذلك يرى نيدا روميلين nida-rümelin (2007) أن الفاعلية الأصيلة، التي تُفهم على أنها تنطوي على تسبب نشط في النية، تحول دون الحتميّة السببيّة. وتجادل ستيوارد (2012) بأن نوع الحسم المطلوب غير متوافق مع الحتمِيّة السببيّة، وأن التسبيب الفاعلي الليبرتاري ضروريّ للفاعلية:

إذا كانت الحتميّة صحيحة، فإن الأمور المعنية ستكون محسومة بالفعل، قبل حتى أن يقع لي أنني ربما، من خلال التصرف، أحسم أي منها. ومن المؤكد أن من شروط أن تكون قادرًا حقًا على حسم أي شيء ألا يكون قد حُسم بالفعل قبل التدخل المحتمل من الفرد. وإذا كانت الحتميّة صحيحة، فلن أكون قادرًا على حسم الأمور التي من الضروري بالنسبة لي أن أقدر على حسمها، لأكون فاعلًا. وهكذا، إذا كانت الحتميّة صحيحة فلا يمكن أن يكون هناك فاعلون ولا يمكن أن يكون هناك أفعال (Steward, 2012: 39).

يسمح ستيوارد بأن يكون لدينا مفهوم ضعيف عن الحسم لا يستلزم اللاحتميّة:

ربما يمكن للمرء أن يتحدث، مثلًا، عن أن سقوط الدومينو الثالث قد حسم سقوط الدومينو الرابع، حتى في سياق يسلّم فيه المرء بأن سقوط الرابع كان مضمونًا بالفعل بسقوط الأول (أو في الواقع بأحداث وظروف تقع قبل سقوط الأول بوقت طويل) (2012: 41).

لكن الحسم الضعيف لا يكفي للفعل (2012: 41-69)، وهذا الزعم له جاذبية بديهية. ومع ذلك، فحجة ستيوارد تقيد مؤيد الحتميّة بنظرية سببية-حالة أو سببية-حدث في الفعل، والشاغل الذي تثيره ستيوارد هو أن مثل هذا التقرير يبرز بشكل حاسم «اختفاء الفاعل» (2012: 62-9). لكن ستيوارد لم تعالج التسبيب الفاعلي الحتمي، ويمكن القول إنه يكفي للحصول على مفهوم الحسم المطلوب (Pereboom, 2015b). تتمثل طريقة مفيدة لفهم الحسم في اعتباره نوعًا من إحداث-الفرق. تقترح كارولينا سارتوريو (2013) تقريرًا سببيّ-الحدث متصالح مع الحتميّة من نوع إحداث-الفرق المطلوب للمسؤوليّة الأخلاقيّة، ويمكن تعديله للحصول على تقرير سببي-فاعلي حتمي من نوع الحسم المطلوب للفاعلية. وفقًا لاقتراح سارتوريو، تتطلب المسؤوليّة الأخلاقيّة إحداثًا-للفرق بمعنى أن التسلسل الفعلي المؤدي إلى الفعل يجعل الفاعل مسؤولًا عن هذا الفعل فقط إذا كان عدم وجود هذا التسلسل الفعلي لن يجعل الفاعل مسؤولًا عن الفعل. وبشكل أعم، هي تقترح (Sartorio, 2016) أن المسؤوليّة الأخلاقيّة مفهوم سببي، وأن الأسباب تحدث فرقًا في آثارها من حيث أنها تقدم إسهامًا سببيًا لآثارها لا يقارن بأي إسهام من شأن عدم وجودها أن يقدمه. بالمثل، يمكن لمؤيد التسبيب الفاعلي الحتمي أن يقترح:

(S-AC) يحسم الفاعل ما إذا كان الفعل سيقع فقط إذا كان يسببه-فاعليًا، حيث عدم وجود تسبيبه-الفاعلي للفعل لن يكون سببًا لهذا الفعل (Pereboom, 2015b).

وبصياغة ذلك بدلالات ديفيد لويس (1973) المغايرة للواقع، يحسم الفاعل ما إذا كان الفعل سيقع فقط إذا كان يسببه-فاعليًا، وفي أقرب العوالم الممكنة التي لا يسبب فيها الفاعل فاعليًا الفعل، لن يكون عدم وجود التسبيب-الفاعلي سببًا للفعل. لا يتطلب الشرط (S-AC) أن الفاعل يكون قادرًا على التصرف بشكل مغاير، وبالتالي يمكن أن يُلبَّى بأي فاعل حتى لو كان محتمًا سببيًا أن يتصرف على النحو الذي يتصرف به.

10.12. النظريات اللاسببيّة

ربما يمكن تجنب الصعوبات المذكورة التي تواجه الآراء الليبرتاريّة إذا نفى المرء أن الفاعلية الحرّة محكومة بأي نوع من القانون السببي، سواء كان حتميًا أو احتماليًا. هذا هو الحال إذا لم تكن الفاعلية الحرّة سببية على الإطلاق. ذكرنا في وقت سابق أنه على رأي بيرجسون، ما هو عقلي هو فريد، وبما أنه كذلك حقًا، فإنه ليس موضوعًا للتنظير العلمي، وليس سببيًا في طبيعته. أدت اعتبارات من هذا النوع إلى قناعة بأنه لا يمكن أن يكون الفاعلون ولا العلل أسبابًا، وهذه الفكرة جزء مما يحفز النظريات اللاسببية المعاصرة. وبشكل أعم، شهد النصف الثاني من القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين محاولة للتمييز بين العلوم الإنسانية والطبيعية، وكان الرأي اللاسببي عن الفاعلية مظهرًا من مظاهر هذه المحاولة. ليس من الواضح ما إذا كان اللاسببيون الأحدث قد وضعوا هذا الهدف في اعتبارهم. لكن الفكرة الرئيسة المعاصرة المشتركة هي أن الرأي اللاسببي طريقة واعدة بصورة خاصة لتقديم تقرير عن الإرادة الحرّة.

تُظهر النظريات الحديثة اللاسببية عن الفاعلية، مثل النظريات التي طورها كارل جينيت (1990)، وهيو ماكان (1998)، وستيوارت جوتز (2008)، تقارير محددة ومختلفة عن كيف يمكن أن تكون بعض الأفعال حرّة. وفقًا لنظرية جينيت، كي يكون فعلًا أساسيًا -الذي لا يقوم على حدث عقلي واحد أو أكثر يسبب أحداثًا عقلية أخرى- حرًا، لا بد أن يكون له فاعل بمثابة موضوع subject، ويجب أن يكون غير مسبَّب، ويجب أن يكون له شعور ظاهراتي تفعّلي actish. ويشترط ماكان أن الفعل يجب أن يكون غير مسبب ومتأصل وقصدي بالأساس. في تصور جوتز، يجب أن يكون غير مسبب ويلبي المطلب الغائي، ولأن القصدية المتأصلة التي يقول بها ماكان غائية أيضًا، فإن هذه الآراء متشابهة من جانب مهم.

لعل أهم اختبار لأي نظرية ليبرتارية هو قدرتها على الرد ردًا كافيًا على النسخ المختلفة من اعتراض الحظ. كما أشرنا في تقرير التسبيب الفاعل، لمعالجة المشكلة التي أثارها اعتراض الحظ، ونسخة الفاعل المختفي على وجه الخصوص، يمكن القول إن ما يلزم إضافته إلى التقرير الليبرتاري قيد النظر هو مشاركة الفاعل في إنتاج قراراته مما يسمح له بحسم أي القرارات التي تقع. وهكذا يستند الليبرتاري السببي-الفاعلي للرد على اعتراض الحظ

إلى مفهوم سببية-الجوهر المثير للجدل. لكن قد يزعم أحدهم، كما زعم جينيت تحديدًا، أن الموقف اللاسببي يمكن أن ينجح كأي موقف على الأقل. بناء على اقتراحه، فإن التسبب-الجوهري للفاعل في الأفعال الأساسية ليس له أفضلية على قيامه ببساطة بهذه الأفعال، حيث يمكن تحليل «القيام» لاسببيًا -بكون الفاعل موضوع subject الفعل وبشعور ظاهراتي تفعّلي (Ginet, 1990). ميزة هذا الموقف هو أنه يتجنب الاستناد إلى مفهوم التسبيب الجوهري المثير للجدل. وإليك موقف جينيت عن الفعل الحر مبين بالتفصيل (1997, 2007):

1- كل فعل إما أن يكون فعلًا عقليًا بسيطًا أو يبدأ بفعل عقلي بسيط، فعل عقلي لا يتكون من حدث عقلي واحد يسبب أحداث أخرى.

2- الحدث العقلي البسيط يكون فعلًا إذا وفقط إذا كان له صفة quality ظاهراتية متأصلة معينة، أي صفة « تفعّلية actish».

3- امتلاك الحدث العقلي البسيط لهذه الصفة الظاهراتية التفعّلية المتأصلة يكفي لأن يكون فعلًا، لكن لا يكفي لأن يكون فعلًا حرًا.

4- يجب أن يكون الفعل الحر العقلي البسيط، بالإضافة إلى ذلك، غير لازم سببيًا بالأحداث السابقة (Ginet, 1996)، ولا حتى مسببًا احتماليًا بالأحداث السابقة (2007).

يعد تقرير جينيت بحل المشكلة التي يثيرها اعتراض الفاعل المختفي بدون اللجوء إلى مفهوم خلافي عن التسبيب-الجوهري.

يتمثل النوع الرئيسي من الاعتراضات على التقارير اللاسببية المتعلقة بالإرادة الحرّة والمسؤوليّة الأخلاقيّة في أن هذه المفاهيم تستلزم التحكم، والتحكم في الأساس مفهوم سببي (Clarke, 2003; O'Connor, 2000). بالطبع سوف ينفي مؤيد اللاسببية هذا، ويدعي أن شروطه كافية للتحكم اللازم. لكن هناك شاغل ما متعلق بالآراء السببيّة عموما يتمثل في أنها تُظهر شعورًا بالتحكم من خلال استخدام اللغة السببيّة، لكن في الوقت نفسه تتنصل من المفاهيم السببيّة.

وفي ضوء هذا الشاغل، يوضح بيريبوم (2014) معضلة النظريات اللاسببية. عندما يستخدم مؤيدو اللاسببية لغة سببية ظاهريًا للتعبير

عن العلاقة اللاسببية المفترضة، فإما أن يُستشهد بالتسبيب، أو يغيب التحكم المطلوب للمسؤوليّة الأخلاقيّة. لنفحص الآن رأي جينيت كحالة اختبارية. هو يقول:

[جعل] ما إذا كان الحدث يقع أم لا يؤول إلي عند الزمن T يتحقق فقط إذا جعلتُ الحال أنه يقع وكان متاحًا لي عند T أن أمنعه من الوقوع (2007: 245).

إن جملة «جعل الحال أنه يقع» تمثل لغة سببيّا ظاهريًا. يمكن القول إن علاقة جعل شيء ما يحدث هي علاقة سببية، وربما هي العلاقة السببيّة النموذجية. وبشكل معقول، أليس التسبيب ما هو إلا جعل شيء ما يحدث أو إنتاج شيء ما؟ وكما يصف كلارك:

الحدث الذي يسبب على نحو غير حتمي حدثًا آخر، يؤدي إلى هذا الحدث الآخر، أو ينتجه، أو يُحدثه، رغم أنه يتسق مع قوانين الطبيعة أن الأول قد وقع ولم يسبب الأخير (2003: 33).

حتى جينيت، يذكر مباشرة قبل الاقتباس أعلاه أن:

افتراض أنه من الممكن وجود تسبيب لاحتمي هو افتراض أن التسبيب لا يُختزل، على النمط الهيومي، إلى انتظام كوني، وإنما هو علاقة خام بين أحداث معينة، علاقة إنتاج، علاقة قد يكون من المستحيل تحديدها بمصطلحات لاترادفية (2007: 244).

علاوة على ذلك، يبدو أيضًا أن جملة «منع الحدث من الوقوع» سببية -إذ تبدو علاقة المنع من الوقوع علاقة سببية. وبالتالي، فإن التحدي الذي يواجه لاسببية تقرير جينيت هو أنه عندما يقول «أنا جعلت الحال أن الحدث يقع»، فإن هذا القول يبدو مكافئًا لـ «أنا تسببت في وقوع الحدث»، والعلة هي أن إخبارنا بأن A سبّب B هو في الحقيقة إخبارنا بوجود علاقة إنتاج من A إلى B.

يقترح ديفيد لويس وصفًا آخر للتسبيب يشكك في المذهب اللاسببي بطريقة مماثلة:

نحن نفكر في السبب باعتباره ما يحدث فرقًا، ولا بد أن يكون الفرق

الذي يحدثه فرقًا عما كان سيحدث بدونه (Lewis, 1986).

لكن ذلك [الجعل] الذي يقول به جينيت يبدو مكافئًا لـ: كان يؤول إلي عند الزمن T ما إذا كان هذا الحدث يحدث، فقط إذا جعلت الحال عند T أنه حدث، وعند T أحدثت الفرق المتعلق بما إذا كان يحدث أم لا. لكن حينئذ، بافتراض تقرير «إحداث الفرق» عن التسبيب، فإن وقوع الحدث وكون ما إذا كان هذا الحدث يقع يؤول إلي سيكون أيضًا بمثابة تسببي أنا له.

لتطوير هذا الشاغل، من المهم دراسة علة جينيت لرفض حجة (هو من يصوغها) لاستنتاج أن الفعل غير المسبب لا يمكن أن يؤول إلى الفاعل:

1- لأي حدث e قد وقع بالفعل، كان يؤول إلى الفاعل S ما إذا كان e يقع فقط إذا جعل S الحال أن e يقع.

2- لأي حدث e، فإن S قد جعل الحال أن e يقع إذا فقط تسبب S في وقوع e.

3- إذا تسبب S في وقوع e، فإن e لم يكن غير مسبَّب.

4- إذن، لا يمكن لفعل غير مسبَّب أن يكون ذلك الفعل الذي كان يؤول إلى الفاعل أن يحدثه أو لا يحدثه.

ثم يكتب جينيت:

المقدمة الخاطئة هي (2)...لأنه يبدو واضحًا بالنسبة إليّ، بالنظر إلى أن الفعل لم يكن مسببًا، أن كل ما كان على الفاعل أن يقوم به ليجعل الحال أنه قام بهذا الفعل هو أن يقوم به. على سبيل المثال، إذا كان قراري بالتصويت على اقتراح ما غير مسبب، فذلك يعني أنه لا شيء غيري هو الذي جعل الحال أنني قررت أن أصوت للاقتراح، ويعني أيضًا أنني جعلت الحال أنني قررت على هذا النحو: فعلت ذلك ببساطة من خلال اتخاذ القرار (Ginet, 2007: 247).

ومع ذلك، تبدو جملة: «كل ما كان على الفاعل أن يقوم به ليجعل الحال أنه قام بهذا الفعل هو أن يقوم به» وجملة «جعل الحال» سببيتين، ومن ثم تبدو (2) صحيحة.

موقف ماكان (1998: 180) عرضة أيضًا لهذا النوع من الاعتراض. تحدد وجهة نظره أن ممارسة الفاعل للتحكم النشط لها سمتان. فالفعل الأساسي يجب أن يكون:

1- تلقائيًا، وتعهدًا خلاقًا من طرف الفاعل، و:

2- قصديًا متأصلًا. وتكمن قصدية الفعل الأساسي في كون حدوثه يُقصد به أصلًا، من قِبل الفرد الذي يختبره، أن يكون فعل الفرد.

يشير توصيف الفعل الأساسي بأنه تلقائي، وتعهد خلّاق، إلى جعل الفاعل الحال أن الفعل الأساسي يحدث، وهذا يمثل أيضًا مخاطرة الاستناد إلى العلاقة السببيّة. ويبدو أنه يصح الشيء نفسه فيما يتعلق بمفهوم القصدية المتأصلة. لأنه لا يبدو من المنطقي أن نقول إن فعلًا أساسيًا ما قصدي متأصل مع نفي أن الفاعل هو الذي جعله يحدث أو أن الفاعل يحدث فرقًا فيما إذا كان يقع أم لا. كيف يمكن للمرء أن يقصد القيام بفعل ما ويقوم بذلك بنجاح بدون أنه يحدثه، أو بدون أن تحدث هذه العملية فرقًا فيما إذا كان الفعل سيحدث؟

لكن لنفترض أن بإمكاننا أن نعقلن هذه المواقف دون الاستناد إلى التسبيب على الإطلاق. اعتراضًا على رأي ماكينا تحديدًا، يقول كلارك: «عندما تُفصل القصدية عن إنتاج سببي مناسب، فلا يبدو أن بإمكانها أن تشكل، بحد ذاتها، ممارسة التحكم النشط ولو تشكيلًا جزئيًا» (2008, 2003: 20-1). يجد هذا الاعتراض دعمًا إذا فُهم أن شروط ماكان (1) و(2) لا يمكن تلبيتها إذا حددت أن الفاعل لا يحدث الفعل الأساسي ولا يحدث فرقًا فيما إذا كان يحدث. إذ كيف يمكن لفعل أن يكون تلقائيًا وتعهدًا خلّاقًا من طرف الفاعل، أو يكون فعلًا للفاعل، دون أن يكون الفاعل هو الذي يحدثه أو يحدث فرقًا فيما إذا كان سوف يحدث؟ لكن إذا اتفقنا على أن الفاعل يحدث الفعل وله دور صانع للفرق، فإن التقرير يبدو سببيًا في النهاية.

هناك فرضية تتعلق بسبب كون اللاسببية متماسكة رغم ذلك مفادها أن اندراج اللاسببية تحت القوانين العامة، سواء كانت حتميّة أو احتمالية، هو أمر ضروري للعلاقة السببيّة. هذا الرأي قد تبناه بيرجسون، والكانطيون الجدد الذين طوروا مواقف لاسببية في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، ويجده المرء أيضًا في الأحادية الشاذة بشأن الأحداث العقلية التي

قدمها دونالد ديفيدسون (1970). وفي معارضة هذا التقليد، يزعم مايكل تولي Michael Tooley (1990, 1997) أنه يمكن أن يكون هناك حالات للتسبيب لا تندرج تحت أي قانون عام، حتمي أو احتمالي. ويجادل كانط (1781/1787/1987) فعليًا بأن هذا محتمل مفاهيميًا ظاهريًا على الأقل.

افترض أن مؤيد اللاسببية قد ادعى أنه إذا كانت علاقة «الإحداث making happen» غير محكومة بالقوانين، فإنها لا توصف بأنها سببية. كيف يكون هذا الزعم حقيقيًا، وليس مجرد زعم لفظي، في سياق الجدل الحالي؟ إذا كان ما يقترحه مؤيد اللاسببية هو أن العلاقة التي بين الفاعل subject والفعل هي علاقة إحداث أو علاقة إحداث فرق تكون لاسببية لأنها فقط غير محكومة بأي نوع من القانون السببي، فقد يرد المرء على ذلك بأنه يستند إلى نوع العلاقة الاستثنائية التي يدافع عنها تولي، حتى وإن لم يسمها علاقة سببية. إذا كان الأمر كذلك، فالنزاع بين الجانبين، خاصة بين مؤيد اللاسببية ومؤيد سببية-الفاعل، مهدّد بأن يكون لفظيًا محضًا. وللدخول في نزاع حقيقي، اتباعًا لتوصية ديفيد شالمرز (2011) بشأن حل النزاعات اللفظية المحضة، فإنه من المستحسن أن نسقط مصطلح «السببيّة» من النقاش، ونتحدث بمصطلح «الإحداث» و «إحداث الفرق». لكن حينئذ يبدو أنه يمكن للسببيين واللاسببيين أن يقبلوا بأن العلاقة التي بين الفاعل والفعل الأساسي الحر علاقة إحداث أو إحداث للفرق، الذي هو المسألة المركزية في النزاع على ما يبدو.

لنفترض أننا نهجر الأسلوب اللغوي الذي ينطوي على مصطلح «السبب» ونقيد أنفسنا بالتحدث بلفظ الإحداث وإحداث-الفرق. ثم يمكننا أن نسأل مؤيد اللاسببية اللاحتميّة عما إذا كان يقبل في حالة الفعل الحر أن الفاعل يحدث الفعل أو يحدث فرقًا فيما إذا كان القرار يحدث. إذا أجاب بنعم، فإن السؤال التالي هو عما إذا كان الفاعلون الذين يحدثون الأفعال أو يحدثون فرقًا فيما إذا كانت الأفعال تحدث يُختزلون إلى أحداث متضمنة-للفاعل تحدث الأفعال أو تحدث فرقًا فيما إذا كانت الأفعال تحدث. إذا كان الأمر كذلك، ستظهر مشكلة الفاعل المختفي مرة أخرى. وإذا لم يكن كذلك، فيبدو أننا تخلينا عن الرأي القائل إن الفاعلين-كجواهر يحدثون الأفعال أو يحدثون الفرق فيما إذا كانت الأفعال تحدث. لكن حينئذ لن يكون هناك اختلاف حقيقي بين السببيّة-الفاعلية والمواقف «اللاسببية».

10.13. تكلفة رفض الليبرتارية

نحن نعتقد، مع العديد من الليبرتاريين، أن الأمل الأفضل للّيبرتارية هو نسخة سببية-الفاعل، نسخة ترفض مشروع التوفيق بين التقرير وبين أفضل نظرياتنا الفيزيائية. بالإضافة إلى ذلك، يمكن للمرء أن يدلي بعلل غير تدليلية non-evidential لاختيار هذا الرأي. يقترح دانيال سبيك Daniel Speak (2004) أن أولئك الذين رفضوا الليبرتاريّة بحذر فيما يتعلق بالإرادة الحرّة على أسس تدليلية ربما غفلوا عن سمة مهمة للتسويغ: عنصر قيمي axiological براغماتي. إن الإيمان بنظام أخلاقي جدير بالثناء، وهو يتطلب أحيانًا الاعتقاد عندما لا يُدعم دعمًا كافيًا بالدليل وحده -أي، عندما يوصينا الرأي التدليلي فيما يتعلق بالتسويغ بالامتناع عن الاعتقاد. على سبيل المثال، قد لا يكون اعتقادنا بأن الحياة تستحق العيش مدعومًا دعمًا كافيًا بالدليل، لكن مع ذلك ينبغي أن نتمسك بهذا الاعتقاد جزئيًا على أسس قيمية axiological، أخلاقيّة في هذه الحالة. يرى سبيك أنه إذا كان الفاعلون البشر لديهم إرادة حرّة ليبرتارية، فإنهم يمتلكون نوعًا من الكرامة سوف يفتقرون إليه إذا لم يكونوا أحرارًا بهذا المعنى. ومن ثم يمكن القول إن التخلي عن الاعتقاد بالليبرتاريّة له تكلفة أخلاقيّة خطيرة، التي ينبغي اعتبارها في تحديد ما إذا كان ينبغي علينا أن نعتقد أننا أحرار بهذا المعنى. يميل الليبرتاريون إلى أن يكونوا ملتزمين بشدة باللاتوافقيّة، وبالتالي فإن قوة هذه الحجة البراغماتية لقبول الليبرتاريّة تعتمد على الاستساغة palatability العملية للبديل اللاتوافقي، شكوكية الإرادة الحرّة. وهذا الموقف هو ما ننتقل إليه الآن.

اقتراحات لمزيد من القراءة

احتلت النظريات الليبرتاريّة في الإرادة الحرّة مكانة بارزة في تاريخ الفلسفة. لثلاثة دفاعات مرموقة بصورة خاصة، انظر:

Bergson, Henri. 1889/ 1910. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris: F. Alcan, 1989; translated as *Time and Free Will*, tr. F.L. Pogson. London: Allen and Unwin, 1910.

Kant, Immanuel. 1781 /1787 /1987. *Critique of Pure Reason*, tr. Paul Guyer and Allen Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Reid, Thomas. 1788. "Essays on the Active Powers of Man." In Sir William Hamilton, ed., *The Works of Thomas Reid*. Hildesheim: G. Olms Verslagsbuchhandlung, 1983.

وهنا نقدم عينة صغيرة من أبرز الأعمال في الأنواع الثلاثة الرئيسة للآراء الليبرتارية:

سببية-الحدث

Balaguer, Mark. 2010. *Free Will as an Open Scientific Problem*. Cambridge, MA: MIT Press.

Ekstrom, Laura. 2000. *Free Will: A Philosophical Study*. Boulder, CO: Westview.

Kane, Robert. 1996. *The Significance of Free Will*. Oxford: Oxford University Press.

سببية-الفاعل

Chisholm, Roderick. 1964. "Human Freedom and the Self." *The Lindley Lectures*. Copyright by the Department of Philosophy, University of Kansas. Reprinted in Watson, Gary, ed., 1982. *Free Will*. New York: Oxford University Press.

Clarke, Randolph. 2003. *Libertarian Accounts of Free Will*. New York: Oxford University Press.

O'Connor, Timothy. 2000. *Persons and Causes*. New York: Oxford University Press.

Steward, Helen. 2012. *A Metaphysics for Freedom*. Oxford: Oxford University Press.

Taylor, Richard. 1974. *Metaphysics*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

اللاسببية

Bergson, Henri. 1889/1910. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris: F. Alcan, 1889; translated as *Time and Free Will*, tr. F.L. Pogson: London: Allen and Unwin, 1910.

Ginet, Carl. 1990. *On Action*. Cambridge: Cambridge University Press.

Goetz, Stewart. 2008. *Freedom, Teleology and Evil*. London: Continuum.

McCann, Hugh. 1998. *The Works of Agency*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

11 اللاتوافقيّة المعاصرة

الآراء الشكوكيّة

نظرًا للصعوبات التي أثيرت أمام الموقف التوافقي والموقف الليبرتاري، أيد عدد من الفلاسفة النظرة التشككية التي مفادها أننا لا نمتلك إرادة حرّة، وعلى وجه الخصوص نفتقر إلى نوع الإرادة الحرّة المطلوب للمسؤوليّة الأخلاقيّة. يجادل مؤيدو الحتميّة الصلبة بأنه بسبب أن الحتميّة صحيحة وأن التوافقيّة غير معقولة، ليس لدينا إرادة حرّة من هذا النوع. هذا المنظور قد دافع عنه باروخ سبينوزا (1677)، وبول هولباخ (1770)، وجوزيف بريستلي Joseph Priestley (1788/1965)، و بي. إف. سكينر (1971)، وتيد هوندريش Ted Honderich (1988). وجادل آخرون لصالح رؤى تشككية فيما يتعلق بالإرادة الحرّة لا تعتمد على صحة الحتميّة السببيّة، ويزعمون تحديدًا أن اللاحتميّة أو نوع من اللاحتميّة التي يرجح أنها صحيحة غير متوافقة أيضًا مع الإرادة الحرّة -مثلًا، جالين ستراوسن (1986, 1994)، وديرك بيريبوم (1995, 2001, 2014)، ونيل ليفي Neil Levy (2011)، وسام هاريس (2012)، وجريج كاروسو Gregg Caruso (2012). وقد أعرب النقاد عن عدد من المخاوف بشأن الرأي الناتج. فهم يقترحون، مثلًا، أن تشككية الإرادة الحرّة تهدد تصورنا لأنفسنا كفاعلين مفكرين، وهذا من شأنه أن يجتث المواقف التفاعلية الضرورية للعلاقات البين-شخصية الإنسانية الجيدة ومعنى الحياة، وأنه إذا كانت الحتميّة صحيحة فإن الأخلاق نفسها تكون غير متماسكة.

لفهم وتقييم شكوكية الإرادة الحرّة، من المهم أن ندرك أن ممارساتنا لتحميل بعضنا البعض مسؤوليّة أخلاقيّة معقدة، ولذلك يُستخدم مصطلح «المسؤوليّة الأخلاقيّة» بطرق عديدة. والمسؤوليّة الأخلاقيّة بالعديد من هذه المعاني متوافقة بلا خلاف مع التحتيم السببي للفعل بعوامل خارجة عن تحكمنا، وبالتالي يمكن للمتشكك في الإرادة الحرّة أن يستوعبها. لكن هناك معنى محدد للمسؤوليّة الأخلاقيّة، ونوع ملازم من أنواع الإرادة الحرّة، كان لهما دور في الجدل التاريخي، وهما غير متوافقين بلا خلاف مع هذا النوع من الحتميّة[1]:

(1) انظر أيضًا مناقشاتنا السابقة لطبيعة المسؤوليّة الأخلاقيّة ومعانيها المختلفة (القسم 1.3، والقسم 8.3).

ليكون الفاعل مسؤولًا أخلاقيًا عن الفعل بمعنى الاستحقاق الأساسي لا بد أن ينتمي إليه الفعل بحيث يستحق عليه اللوم إذا فهم أنه خطأ من الناحية الأخلاقيّة، ويستحق عليه الثناء إذا فهم أنه نموذجيًا من الناحية الأخلاقيّة. والاستحقاق المذكور هنا أساسي بمعنى أن الفاعل، ليكون مسؤولًا أخلاقيًا، يستحق اللوم أو الثناء فقط لأنه قام بالفعل، نظرًا للتجاوب مع مرتبة الفعل الأخلاقيّة، وليس بمقتضى اعتبارات عواقبية أو تعاقدية.

غالبًا ما يُعتقد أن المسؤوليّة الأخلاقيّة الاستحقاقية الأساسية تفترضها مسبقًا مواقفنا التفاعلية العقابية، مثل السخط والاستياء الأخلاقي. في تقرير بي. إف. ستراوسن (1962)، ترتبط المسؤوليّة الأخلاقيّة ارتباطًا ضروريًا مع هذه المواقف التفاعلية، وبالتالي فإن من المعقول أن يكون معنى الاستحقاق الأساسي هو التنوع الذي يشدد عليه ستراوسن.

لم تكن المفاهيم البديلة للمسؤوليّة الأخلاقيّة محورية في جدل الإرادة الحرّة. مثلًا، قد يُحمّل الفاعل المسؤوليّة الأخلاقيّة عندما تكون نزعاته نحو التصرف بشكل سيئ قابلة للتعديل أو الإقصاء من خلال اللوم، وعندما تُعزّز نزعاته نحو التصرف بشكل جيد بالثناء (Schlick, 1939; Smart, 1963). أو يمكن اعتبار الفاعل مسؤولًا أخلاقيًا عندما يكون من المشروع أن نتوقع منه أن يجيب بشكل معقول على أسئلة مثل: «لماذا قررت أن تفعل ذلك؟ هل تعتقد أن من الصحيح أن تفعل ذلك؟» وأن يقيم نقديًا دلالة أفعاله على شخصيته الأخلاقيّة (Bok, 1998; Scanlon, 1998). لن يعتبر اللاتوافقيون التحكم المطلوب للمسؤوليّة الأخلاقيّة بهذه المعاني غير متوافق مع الحتميّة، وهكذا يتاح للمتشككين في الإرادة الحرّة أن يؤيدوا هذه المعاني. بدلًا من ذلك، فإن معنى الاستحقاق الأساسي هو محل النقاش، وسنستخدم «المسؤوليّة الأخلاقيّة» للدلالة على هذا المعنى في هذا الفصل، ما لم نذكر خلاف ذلك.

11.1. سبينوزا، الحتمي الصلب الأول

أكّد باروخ سبينوزا على أنه نظرًا لصحة الحتميّة السببيّة نحن نفتقر إلى نوع الإرادة الحرّة المطلوب للمسؤوليّة الأخلاقيّة (Spinoza, 1677: 440-4, 483-4, 496-7؛ وانظر Della Rocca, 2008). وفي موقف معارض

لموقف ديكارت، الذي يستهدفه سبينوزا، يكون امتلاك الإرادة الحرّة هو امتلاك القدرة على الموافقة، والمخالفة، وتعليق الحكم فيما يتعلق بقضية ما. بعض القضايا هي مقترحات للفعل، والموافقة على مثل هذه القضية يؤدي إلى فعل. هذا الرأي مستمد من الرواقية (القرن الثالث قبل الميلاد). يؤكد ديكارت على أن لدينا هذا النوع من الإرادة الحرّة وعلى أن الحتميّة اللاهوتية صحيحة، وأن كيفية التوفيق بينهما هي أمر متجاوز لإدراكنا (Principles Part I, 40-1). أما سبينوزا، فعلى النقيض من ذلك، حيث يجادل بأن التوفيق بين الحتميّة اللاهوتية والزعم أن لدينا مثل هذه القدرة الحرّة على الموافقة مستحيل، ونتيجة لذلك ينكر أن لدينا مثل هذه القوة. مشيرًا إلى أنه يفهم الإرادة على أنها «ملكة بها يثبت العقل أو ينكر صحة شيء ما أو خطأ شيء ما، وليس الرغبة التي يريد بها العقل شيئًا ما أو يتجنبه» (Ethics II/129-30)، وهو يقول:

في العقل ليست هناك إرادة مطلقة، أو حرّة، لكن محتم على العقل أن يريد هذا أو ذاك من خلال سبب محتَّم أيضًا بسبب آخر، وهذا الأخير بسبب آخر، وهكذا إلى ما لا نهاية (Ethics IIP48 /129).

إن العنصر الحاسم في إثبات هذه القضية هو أن «كل شيء قد حتّمه الإله مسبقًا، ليس من حرية الإرادة أو اللذة الخيّرة المطلقة، وإنما من الطبيعة المطلقة للإله، أو القوة اللانهائية» (Ethics I Appendix, II/77). ويؤكد سبينوزا لاحقًا أن «الخبرة بحد ذاتها، بوضوح لا يقل عن وضوح العقل، تعلمنا أن الناس يعتقدون أنهم أحرار لأنهم على وعي بأفعالهم وعلى جهل بالأسباب التي تحتّم ما هم عليه» (Ethics IIIP2s, II/143).

يجادل سبينوزا بأن التشكك في الإرادة الحرّة ليس ضارًا وإنما مفيد، لأنه ينتج نوعًا من التروّي ناتج عن الاعتقاد بأن كل ما يحدث يستلزمه الإله: فما يعلمنا إياه التشكك في الإرادة الحرّة:

أنه يجب علينا أن نتوقع ونتحمل بهدوء حظًا سعيدًا وسيئًا. إذ إن كل شيء يحدث هو لازم عن القضاء الأبدي للإله بالضرورة نفسها التي يستلزم بها جوهر المثلث أن يكون زواياه الثلاث تساوي زاويتين قائمتين (Spinoza, 1677: 490).

تشمل الفوائد التي يحددها سبينوزا التحرر من العواطف الضارة: «يساهم

هذا الاعتقاد في الحياة الاجتماعية من خلال تعليمنا أن (لا نكره أحدًا، ولا نستخف بأحد، ولا نسخر من أحد، ولا نغضب من أحد...)» (Spinoza, 1677: 490). إن النظرة التشككية، في رأي سبينوزا، موصى بها لفوائدها الأخلاقيّة والنفسية، وأبعد ما تكون عن الضرر.

11.2. الحتمي الصلب المعاصر

يدافع تيد هوندريش عن نسخة متطورة من اللامعرفية non-cognitivism بشأن الأحكام الأخلاقيّة عموما، وبالتالي أيضًا بشأن الأحكام التي تعزو المسؤوليّة الأخلاقيّة. وفقًا لموقفه، فإن هذه الأحكام تعبر بالأساس عن مواقف attitudes، ولا تخبر بحقائق أخلاقيّة، وتفتقر إلى القيمة الصدقية. ومع ذلك، هي تحتوي على محتوى قضوي بطريقة متميزة. على سبيل المثال، قد لا يوافق المرء أخلاقيًا على سياسي فاسد بسبب فعل ما، حيث يتضمن هذا الرفض رغبة عقابية. بناء على تصور هوندريش، فإن الموقف attitude سوف يعتبر الفعل على أنه متولّد عن الفاعل بحيث لا يكون محتمًا سببيًا بعوامل خارجة عن تحكمه، وبالتالي يتضمن التزامًا بهذا المحتوى القضوي اللاحتمي.

لن يكون من غير المتماسك منطقيًا أن يكون لديك رغبة عقابية تجاه السياسي وتعتقد في الوقت نفسه أنه لم يولّد فعله على هذا النحو. ومع ذلك يعتقد هوندريش أنه نظرًا لطبيعتنا الإنسانية، فإن الشخص الذي يكون لديه رغبات عقابية تجاه السياسي سوف يعتقد أيضًا أنه ولّد الفعل، وسيعمل هذا الاعتقاد كعلة لدعم الموقف attitude. ونظرًا لطبيعتنا الإنسانية، فإن رفض الاعتقاد سيعمل كعلة للتخلي عن الموقف: «إذا فقدتُ الاعتقاد، فليس بإمكاني مواصلة هذا الموقف أو السلوك. حاليًا، على أي حال، هذا مستحيل نفسيًا» (Honderich, 1996). وهكذا تشكل الحتميّة تهديدًا على الرغبات الانتقامية، وبشكل أعمّ، على المواقف التفاعلية المرتبطة بممارسة تحميل الناس المسؤوليّة الأخلاقيّة، لأن الحتميّة لا تتوافق مع التوليد، وبالتالي، نظرًا للطبيعة الإنسانية، ستكون الحتميّة بمثابة علّة للتخلي عن هذه المواقف. يقدم هوندريش (1988) حجة تجريبية حذرة لاستنتاج أن الحتميّة صحيحة في الواقع. ونتيجة لذلك، يعتقد أنه يجب علينا أن نعيد تقييم مواقفنا الشائعة فيما يتعلق بالمسؤوليّة الأخلاقيّة. في

الوقت نفسه، هو يجادل بأن كثيرًا مما يبدو تحت التهديد يمكن إنقاذه، لا سيما طموحاتنا من أجل الإنجاز والمعنى.

11.3. نظريات لا-إرادة حرّة-في الحالتين No-Free-Will-Either-Way Theories

على النقيض من سبينوزا وهوندريش، فإن العديد من المتشككين المعاصرين في الإرادة الحرّة لاأدريون بشأن الحتميّة السببيّة، لكنهم يدعون أن تشككية الإرادة الحرّة معقولة على الافتراضات الحتميّة واللاحتميّة.

يجادل بعض المتشككين في الإرادة الحرّة بأن الإرادة الحرّة مستحيلة في الواقع بشكل مستقل عن صحة الحتميّة أو صحة اللاحتميّة. ومن أبرزهم جالين ستراوسن، الذي يزعم، من خلال حجته الأساسية Basic Argument، أن المسؤوليّة الأخلاقيّة -«المسؤوليّة النهائية»- تتطلب تصورًا للفاعلية لا يمكن للبشر أن يلبوه، ويمكن إثبات استحالته بالنسبة لنا بشكل مستقل عن فحص حقيقة الحتميّة (1986: 25-60; 1994). ومن ثم، فإن ستراوسن أحد منظري لا-إرادة حرّة-في الحالتين، أي، هو يقول إن المسؤوليّة الأخلاقيّة بالنسبة لنا غير متوافقة مع كل من الحتميّة واللاحتميّة. لقد ناقشنا حجة ستراوسن الأساسية في القسم 7.2، ووصفناها بأنها نسخة استحالية للحجة النهائية. وسنراجعها أولًا هنا بإيجاز لتسهيل النقاش، ثم نلقي الضوء على سمات إضافية واعتراضات معينة.

مرة أخرى، يمكن التعبير عن الفكرة المركزية للحجة الأساسية على النحو التالي. عندما يتصرف الفاعل، فإنه يتصرف بسبب النحو الذي يكون عليه. لكن لكي يكون مسؤولًا أخلاقيًا عن تصرفه، لا بد أن يكون الفاعل مسؤولًا أخلاقيًا عن النحو الذي يكون عليه، على الأقل في الجوانب العقلية الرئيسية. لكن إذا كان الفاعل مسؤولًا أخلاقيًا عن النحو الذي يكونه في تلك الجوانب العقلية الرئيسية، فلا بد أن يكون مسؤولًا عن النحو الذي يكونه الذي أدى إلى تلك الجوانب العقلية. هذا التفكير يؤدي إلى ارتداد، مما يدل على أن كائنات متناهية مثلنا لا يمكن أبدًا أن تلبي شروط المسؤوليّة الأخلاقيّة. والاستنتاج هو أن الفاعلين المتناهين مثلنا لا يمكن أبدًا أن يكونوا مسؤولين أخلاقيًا عن تصرفهم.

هناك صورة مختلفة مثيرة للاهتمام لهذه الحجة تبدأ بمقدمة مفادها أن الأفعال التي يكون الفاعل فيها حرًّا بالمعنى المطلوب للمسؤوليّة الأخلاقيّة لا بد أن تكون ذات تفسير سببي كامل من حيث علل الفاعل وحدها. بتعبير أدق، لا بد أن تكون هذه الأفعال عقلانية، والأفعال العقلانية لا بد أن يكون لها تفسير من خلال علل الفاعل التي تشير إلى أن كل ما كان هناك متعلق بالفاعل، أي عقليًا، هو الذي أدى إلى أن الفاعل يقوم بالفعل الذي قام به (Strawson, 1986: 52-6). لكن كيف تنشأ العلل نفسها التي لدى الفاعل؟ إذا كانت تظهر على نحو لاعقلاني، فإن الفعل «عشوائي عقلانيًا». إذا كانت العلل ناتجة عن اختيارات تعتمد على علل أخرى، فيمكن طرح نفس الأسئلة حولها. لا يمكن أن يكون هناك ارتداد لانهائي للعلل، وبالتالي، لا بد أن تكون الأفعال «عشوائية عقلانيًا»، وبالتالي غير حرّة.

يخالف راندولف كلارك (2005) في ادعاء ستراوسن أن المسؤوليّة الأخلاقيّة تستلزم أن يكون الفاعل ذا تحكم عقلاني في كل العوامل العقلية التي تسهم في الفعل. لنفترض أننا خلقنا ككائنات ليبرتارية سببية-الفاعل، مبرمجة مسبقًا بمجموعة من الدوافع القوية النفعية الذاتية وبمجموعة من الدوافع الإيثارية على الدرجة نفسها من القوة تقريبًا، وليس هناك أي دوافع من أنواع أخرى (مثلًا، فعل الشر من أجل الشر). وهكذا نجد أن هذه الدوافع الرئيسة غير عقلانية. على الأرجح يظهر التفكير بأسلوب الحجة الأساسية أننا لسنا مسؤولين أخلاقيًا عن حقيقة أن أفعالنا إما نفعية ذاتية أو إيثارية. لكن عندما يؤول إلى شخص ما أن يختار إما اختيار نفعي ذاتي أو اختيار إيثاري، ويختار الاختيار الإيثاري، فيبدو أن من الممكن أن يكون مسؤولًا أخلاقيًا عن اتخاذه الاختيار الإيثاري وليس النفعي الذاتي.

قد يكون انتقاد كلارك لحجة ستراوسن مدعومًا بتهمة أن معيار العقلانية الذي تفترضه الحجة صارم للغاية (Pereboom, 2001). تخيل أنك في موقف تتعارض فيه المنفعة الذاتية والعلل الأخلاقيّة؛ أحد القرارين المحتملين مبرر أخلاقيًا لكن إجمالًا ليس لصالح منفعتك الذاتية، والآخر مبرر أخلاقيًا لكن لصالح منفعتك الذاتية. لديك القدرة على اتخاذ أي من الاختيارين، وأنت تتخذ الاختيار الأخلاقي، وهذا القرار مبرر إجمالًا بعللك. يجادل ستراوسن بأن الفاعل ليس حرًّا لأن الاختيار ليس مسببًا بالكامل عن علله، وبالتالي فإنه عشوائي عقلانيًا. لكن في هذا الموقف من البديهي أن الفعل على الأرجح مرتبط بما فيه الكفاية بعللك بحيث يعد

عقلانيًا. وحينئذ لا تتطلب عقلانية الفعل تحتّمه الكامل بعلل الفاعل، وإنما تتطلب فقط أن يُبرَّر بهذه العلل (راجع Pereboom, 2001).

يتفق شاول سميلانسكي (1993, 2000) مع حجة ستراوسن في أن نوع الإرادة الحرّة المطلوب للمسؤوليّة الأخلاقيّة مستحيل بالنسبة إلينا، وبالتالي هو أيضًا أحد منظري لا-إرادة حرّة-في الحالتين. ومع ذلك يعتقد أنه يستطيع في نفس الوقت قبول تصور يجمع بين جوانب كل من الحتميّة الصلبة والتوافقيّة، لأن ما يسميه افتراض الاستيعاب *Assumption of Exhaustiveness* -ومفاده أن المرء لا بد أن يكون إما توافقيًا وليس لاتوافقيًا، أو لاتوافقيًا وليس توافقيًا- هو افتراض خاطئ (Smilansky, 2000). الجانب الأكثر لفتًا للنظر من جوانب رأي سميلانسكي هو أننا يجب أن نبقي، في نواح معينة، على وهم الإرادة الحرّة، ويجب علينا ذلك لأسباب عملية. فمثلًا، هو يجادل بأن نوعًا ثمينًا من احترام الذات سوف يُقوَّض إذا كانت الحتميّة صحيحة، وأن هناك حاجة إلى وهم الإرادة الحرّة للإبقاء على هذا الاحـترام للذات (1997, 2000). وهو يزعم أيضًا أن وهم الإرادة الحرّة مطلوب للتمسك بجوانب قيمة معينة من جوانب العدالة الجنائية، على سبيل المثال فقط أولئك الذين ارتكبوا جرائم يجب أن يعاقبوا عليها، وعلينا أن نعاقب المجرمين وليس توفير وسائل للراحة فاخرة لهم (2000, 2011). لكن حتى لو كان يوصي هنا بأن نبقي على الرأي الذي نتمسك به عادة، وأن هذا الموقف يجمع حقًا بين جوانب التوافقيّة والحتميّة الصلبة، إلا أنه من الواضح بموجب هذه الحقيقة أن موقفه الفلسفي ما زال تشككيًا. لأن وفقًا لموقفه الفلسفي تتطلب الحاجات المعنية وهم الإرادة، وليس واقعيتها.

يزعم أيضًا ريتشارد دوبل Richard Double (1991, 1996)، بشكل مستقل عن اعتبار الحتميّة أو اللاحتميّة، أن ادعاء أننا لدينا الإرادة الحرّة المطلوبة للمسؤوليّة الأخلاقيّة لا يمكن أن يكون صحيحًا. والسبب الأكثر أساسية لاعتقاده هذا هو أن مفهوم الإرادة الحرّة غير متماسك داخليًا، وبالتالي لا يمكن أن يتحقق. ومن الحجج الداعمة التي يقترحها أن الجدل الذي بين التوافقيين واللاتوافقيين لا يمكن حسمه، وبالتالي فإن كل مفهوم من المفاهيم التوافقيّة واللاتوافقيّة المتعارضة عن الإرادة الحرّة هو جزء من مفهوم الإرادة الحرّة. تدافع حجة أخرى من حججه عن موقف لاواقعي فيما يتعلق بالأحكام الأخلاقيّة بشكل عام، وفقًا له لا يمكن أن تكون هذه الأحكام

صحيحة، ويزعم أن «المسؤوليّة الأخلاقيّة» و «نوع الإرادة الحرّة المطلوب للمسؤوليّة الأخلاقيّة» مفاهيم أخلاقيّة، ويخلص إلى أن الادعـاءات التي مفادها أن الفاعلين يجسدون هذه المفاهيم لا يمكن أيضًا أن تكون صحيحة.

في رأي دوبل Double، القضايا التي من نوع «X لديه إرادة حرّة» ستكون في الواقع زائفة بالضرورة لأن الإرادة الحرّة مستحيلة مفاهيميًا. قياسًا على كون قضية «X هو مربع دائري» زائفة بالضرورة لأن المربع الدائري مستحيل مفاهيميًا. وهكذا يلتزم دوبل بنظرية لا-إرادة حرّة-في الحالتين من نوع قوي بشكل خاص. أما موقف جالين ستراوسن فهو أضعف بمعنى ما، لأنه منظّر لا-إرادة حرّة-في الحالتين لا بسبب أن الإرادة الحرّة مستحيلة مفاهيميًا، وإنما لأن من المستحيل ميتافيزيقيا أن كائنات مثلنا تمتلكها.

ربما هناك سبب للشك في ادعاء دوبل أن لاواقعية الاستحالة المفاهيمية التي قدمها تنال دعمًا قويًا من كون النقاشات التي تفصل بين التوافقيين واللاتوافقيين غير قابلة للحسم. والأمثلة التي يستشهد بها دوبل على هذه النقاشات هي النزاع حول حجة النتيجة انطلاقًا من الحتميّة للزعم أنه لم يكن بإمكاننا أن نتصرف بشكل مغاير، والخلاف حول الحالات فرانكفورتية النمط. ورغم أن لدينا سبب كبير لاعتقاد أن معظم النقاشات المركزية في الفلسفة لا يمكن حسمها، إلا أننا لا نزال نرغب في مقاومة الذاتية فيما يتعلق، مثلًا، بنظريات المعنى لفريجه مقابل نظريات المعنى لراسل، أو النظريات الهيومية في السببيّة مقابل النظريات المضادة لها.

11.4. حجة علم الأعصاب ضد الإرادة الحرّة

في العقود الأخيرة، اعتبُرت بعض الدراسات العلمية العصبية التي أجراها علماء مثل بنيامين ليبيت Benjamin Libet ودانيال واجنر Daniel Wegner على أنها تظهر أننا نفتقر إلى الإرادة الحرّة (Libet, 1985; Wegner, 2002؛ وانظر Harris, 2012). وفقًا لتقاريرهم، نحن نفتقر إلى الإرادة الحرّة لأنه لا توجد حالة واعية من الإرادة فعالة سببيًا في إنتاج الفعل. في رأي ليبيت، أي حالة واعية تأتي متأخرة جدًا في التسلسل السببي عن أن تكون فعالة في إنتاج الفعل. وبدلًا منها، تسبب الحالات العصبية اللاواعية الفعل. يشير برايان ليتر Brian Leiter (2007) إلى أن هذا الرأي

له أصل عند فريدريك نيتشه، الذي يزعم أن أي حالة تُدرَك بظاهراتية واعية لا ترتبط سببيًا بالفعل الناتج. وإنما تُسبِّب الأفعال فسيولوجيًا[1].

في العديد من دراسات ليبيت (1985, 2004)، يُطلب من الأشخاص المراقبة أدمغتهم بالـ EEG (تخطيط أمواج الدماغ) ثني معصمهم الأيمن وقتما يرغبون[2]. عندما يُذَّكر المشاركين بانتظام بألا يخططوا لانثناءات معصمهم وعندما لا يقولون بعد ذلك أنهم قد خططوا، فإن متوسط زيادة نشاط الـ EEG (550 مللي ثانية قبل بدء حركة العضلات) يسبق متوسط وقت الإبلاغ عن الخبرة الواعية (200 مللي ثانية قبل بدء حركة العضلات) بحوالي ثلث ثانية (Libet 1985). يزعم ليبيت أن القرارات المتعلقة بوقت الثني كانت مُتَّخذة قبل هذين الوقتين (1985: 536).

عن هذه الدراسات يكتب تشون سيونج سوون Chun Siong Soon، ومارسيل براس Marcel Brass، وهانز يوشين هاينز Hans-Jochen Heinze، وجون ديلان هاينس John-Dylan Haynes أن: «لأن نشاط الدماغ في الـ SMA [3]* قد سبق باستمرار القرار الواعي، اقتُرح أن الدماغ قد أحدث بالفعل القرار على نحو لاواعي قبل حتى أن يصبح الفاعل subject مدركا له» (2008: 543). ولضمان مزيد من الأدلة حول هذه المسألة، قاموا بتصميم تجربة يتلقى فيها الفاعلين المراقبين بالـ fMRI (التصوير بالرنين المغناطيسي الوظيفي) تعليمات للقيام بما يلي «عندما يشعرون بالحاجة إلى القيام به»: «اختيار أحد الأزرار، التي تعمل بالسبابة اليسرى واليمنى، والضغط عليه فورًا» (543). وجد سوون وزملاؤه، باستخدام قراءات من القشرة الجبهية القطبية Frontopolar cortex وأخرى من القشرة الجدارية parietal cortex أن بإمكانهم أن يتنبأوا بدقة تقارب 60% (انظر Soon وآخرون، 2008، الشكل المساعد 6؛ Haynes, 2011: 93) الزر الذي سوف يضغط عليه المشاركون قبل الضغط الفعلي بعدة ثوان (544).

---

(1) يكتب نيتشه في كتاب «أفول الأصنام» (1977/Nietzsche, 1889):
ان «العالم الداخلي» مليء بالأشباح...والإرادة شبح من هذه الأشباح. لم تعد الإرادة تحرك أي شيء، ومن ثم لا تفسر أي شيء أيضًا -إنها فقط ترافق الأحداث؛ فمن الممكن أيضا أن تكون غائبة. ما يسمى الدافع: خطأ آخر. مجرد ظاهرة سطحية للوعي- شيء ما بجانب الفعل من المرجح أن يستر سوابق الأفعال بدلًا من أن يمثلها... ما الذي يتبع ذلك؟ لا توجد أسباب عقلية على الإطلاق (Twilight of the Idols VI 3، كما اقتبسها بريان ليتر Leiter, 2007).

(2) وصف هذه الدراسات من ميلي Mele (2013).

(3)* اختصار لـ Supplementary motor area، أي المنطقة الحركية التكميلية (المترجم).

تنشأ الحجة التالية المضادة للإرادة الحرّة من هذا النوع من التجارب (Mele, 2013):

1 - الأفعال العلنية المدروسة في هذه التجارب ليس لها ما يقابلها من قرارات متخذة بوعي أو نيات واعية بين أسبابها (مقدمة تجريبية).

2 - لذلك من المحتمل أن لا توجد أفعال علنية لها ما يقابلها من قرارات متخذة بوعي أو نيات واعية بين أسبابها (استنتاج من 1).

3 - يكون الفعل العلني فعلًا حرًا فقط إذا كان له قرار مقابل متخذ بوعي أو نية واعية مقابلة بين أسباب (مقدمة نظرية).

4 - لذلك من المحتمل أنه ليس هناك أفعال علنية تكون أفعالًا حرّة (استنتاج).

تثير هذه الدراسات العلمية العصبية مسائل معقدة لن نناقشها بالتفصيل هنا. وسنقتصر على فحص عدد من الاعتبارات المضادة التي أثيرت. من أبرز الاعتراضات على المقدمة 1، اعتراض طوره بالتفصيل الدقيق ميلي (2009)، مفاده أنه لا توجد طريقة مباشرة لمعرفة أي ظواهر تقابل أحداث عصبية ما. وعلى وجه التحديد، في دراسات ليبيت، من الصعب أن نحدد ما يقابل الجهد الاستعدادي readiness potential -مثلًا، هل يقابله تشكيل نية، أم قرار، أم مجرد إلحاح urge؟ إذا كان الجهد الاستعدادي يقابل مجرد إلحاح، وليس تشكيل نية أو اتخاذ قرار، فإن النتيجة التجريبية سوف تسمح بأن يكون تشكيل النية أو اتخاذ القرار حدثًا واعيًا. وهكذا، في تحليل ميلي تترك دراسات ليبيت الباب مفتوحًا لاحتمالية أن تشكيل النيات واتخاذ القرارات هي أحداث واعية في النهاية.

أما الاعتراض الثاني فهو يعود إلى إدي ناماياس Eddy Nahmias. يؤكد الجميع تقريبًا في المشهد المعاصر الذين يعتقدون أن لدينا إرادة حرّة، سواء كانوا توافقيين أو ليبرتاريين، على أن الأفعال الحرّة قد تُسبَّبت بموجب سَلسلة من الأحداث تمتد إلى الوراء لأجل غير مسمى. عند نقطة زمنية ما ستكون هذه الأحداث غير مدركة من الفاعل. وهكذا، فكل الأفعال الحرّة مسبَّبة، عند نقطة زمنية ما، بأحداث لاواعية. وكما يشير ناماياس، فإن القلق المتعلق بالإرادة الحرّة الذي تثيره دراسات ليبيت يكمن في أن العوامل الحاسمة في تسبب الفعل ليست واعية. لكن، كما يقترح ناماياس، لا

يمكن تأمين الاستنتاج النافي للإرادة للحرّة ضد التوافقي الحتمي فقط من خلال إظهار أن الأحداث اللاواعية التي تسبق الوعي تحتم سببيًا الفعل. لأن التوافقيين الحتميين يعتقدون أن في كل حالة من حالات الفعل تتميز بمثل هذه الأحداث، وهذا متوافق مع الإرادة الحرّة. بالإضافة إلى ذلك، لا يمكن تأمين هذا الاستنتاج النافي للإرادة الحرّة ضد معظم الليبرتاريين بإظهار أن هناك أحداثًا لاواعية تجعل الأفعال أكثر رجحانًا من عدمها بنسبة 10% أعلى من الوضع العشوائي (Soon et al. 2008)، لأن كل الليبرتاريين تقريبًا سوف يوافقون على أن الإرادة الحرّة متوافقة مع مثل هذا التسبيب اللاحتمي بأحداث لاواعية عند نقطة ما في السلسلة السببيّة المؤدية للفعل (De Caro, 2011).

يعلق ناميَاس (2014) أيضًا على الطبيعة غير الاعتيادية للوضع التجريبي على نمط ليبيت، بمعنى أنه وضعٌ يوجد فيه بالفعل نية واعية للثني عند نقطة زمنية ما في المستقبل القريب، وما يُختبر هو تنفيذ الفاعل لهذا القرار العام في وقت معين. يشير ناميَاس إلى أننا عندما نقود السيارة أو نطهو الطعام، فإننا نكوّن غالبًا نية واعية لتنفيذ فعل من نوع عام، وعندئذ لا تُسبَق التنفيذات الخاصة لهذه النيات الواعية العامة بنيات واعية خاصة إضافية. فمثلًا، يمكن للمرء أن يُشكّل النيات الواعية العامة للعودة إلى المنزل، لكن ربما لا تُسبق المنعطفات الخاصة التي يقوم بها بنيات واعية خاصة مناسبة -فقد يكون المرء قبطانا آليًا. ومع ذلك في مثل هذه الحالات يكون للنية الواعية العامة الدور السببي الحاسم في إصدار الفعل. في دراسات ليبيت، يشكّل الفاعلون نيات واعية للثني في وقت ما أو آخر عندما يتلقون التعليمات، وإذا لم تكن التنفيذات الخاصة لهذه النيات الواعية العامة مسبوقة بنيات واعية خاصة، فإن هذا يماثل تمامًا أمثلة القيادة والطهي التي يقدمها ناميَاس.

إن الجدل حول الدراسات العلمية العصبية متواصل وشديد، وسيكون من المثير للاهتمام أن نرى كيف يتطور في السنوات القادمة.

11.5. حجة ديرك بيربوم لصالح شكوكيّة الإرادة الحرّة

تظهر دعوى بيربوم لصالح الشكوكية المتعلقة بالإرادة الحرّة حججًا تستهدف الآراء الثلاثة المتنافسة، الليبرتاريّة سببية-الحدث، والليبرتاريّة

سببية-الفاعل، والتوافقيّة، ومن ثم يزعم أن الموقف التشككي هو الموقف الوحيد الذي لا يزال قائمًا. كما أوضحنا في الفصل السابق (الفصل العاشر)، وفقًا لّليبرتارية سببية-الحدث، تكون الأفعال مسببة فقط من خلال الأحداث، المتصورة معياريًا كموضوعات لها خصائص في أوقات معينة، ويُتمسَّك بنوع من اللاحتميّة في إصدار الأفعال من خلال الأحداث المناسبة باعتباره مطلبًا حاسمًا للمسؤوليّة الأخلاقيّة (Balaguer, 2004, 2009, 2010; Ekstrom, 2000; Kane, 1996). ووفقًا لّليبرتارية سببية-الفاعل، تُفسّر الإرادة الحرّة من النوع المطلوب للمسؤوليّة الأخلاقيّة بوجود فاعلين يمتلكون لقدرة سببية على الاختيار بدون أن يكون محتمًا عليهم ذلك (Chisholm, 1964, 1976; Clarke, 1993, 2003; Griffith, 2010; Kant, 1781/1787/1987; O'Connor, 2000; Reid, 1788; Taylor, 1966, 1974). في هذا الرأي، من الضروري ألا تكون السببيّة المتضمنة في اتخاذ الفاعل لخيار حرّ قابلة للاختزال إلى سببية بين أحداث متضمنة للفاعل، وإنما هي مثال لا يمكن اختزاله على تسبب الفاعل-كجوهر في اختيارٍ ما لا من خلال الأحداث. إن الفاعل، كجوهر في الأساس، لديه القدرة السببيّة على التسبب في الاختيارات بدون أن يكون محتمًا أن يقوم بذلك.

جادل منتقدو الليبرتاريّة بأنه إذا كانت الأفعال غير محتمة، فلا يمكن أن يكون الفاعلون مسؤولين أخلاقيًا عنها. وهناك عرض كلاسيكي لهذا الاعتراض في «بحث في الطبيعة البشرية» لهيوم (Hume, 1739: 411-12؛ وراجع Mele, 2006b). في نسخة هيوم، يُسلط الضوء على قلق مفاده أنه إذا كان الفعل غير مسبب، فلن يكون له ارتباط كافٍ بالفاعل كي يكون مسؤولًا عنه أخلاقيًا. وكما رأينا في الفصل العاشر (الصفحة 340)، ربما يُعبَّر عن هذه الفكرة على النحو التالي: ليكون الفاعل مسؤولًا أخلاقيًا عن قرار ما، لا بد أن يمارس نوعًا معينًا ودرجة معينة من التحكم في اتخاذ هذا القرار. في التصور الليبرتاري سببي-الحدث، لا تحسم الشروط السببيّة ذات الصلة التي تسبق قرارًا ما -الأحداث المتضمنة لفاعل- ما إذا كان هذا القرار يقع، وليس للفاعل دور سببي آخر في تحديد ما إذا كان يقع. مع التسليم بالدور السببي لهذه الشروط السابقة، فإنه لا يزال مفتوحًا ما إذا كان القرار يقع، وحسم ما إذا كان يحدث لا يكون بأي شيء متعلقًا بالفاعل. وهكذا، بديهيًا، يفتقر الفاعل إلى التحكم المطلوب ليكون مسؤولًا أخلاقيًا عن القرار. وحيث إن الفاعل «يختفي» عند نقطة حاسمة في إصدار القرار -عندما يجب حسم وقوعه- فإن بيريبوم يسمي هذا بـ «حجة الفاعل المختفي» (Pereboom, 2004, 2014).

يتمثل حل الليبرتاريّة سببية-الفاعل لهذه المشكلة في تعيين طريقة تمكّن الفاعل من أن يكون لديه القدرة على حسم أي قرار من القرارات المحتملة مسبقا يقع في الواقع. الحل المقترح هو إعادة إدخال الفاعل كسبب، وهذه المرة ليس فقط كمشارك في الأحداث، وإنما كجوهر في الأساس. وتؤكد الليبرتاريّة سببية-الفاعل على أننا نمتلك قوة سببية مميزة -قوة الفاعل، كجوهر في الأساس، أن يسبب قرار ما دون أن يكون محتمًا سببيًا أن يقوم بذلك (Chisholm, 1964, 1976; Clarke, 2003; Griffith, 2010; Kant, 1781/1787/1987; cf. O'Connor, 2000; Reid, 1788; Watkins, 2005).

يكمن أحد الاعتراضات التقليدية على التصور السببي-الفاعلي في أنه ليس لدينا دليل على أننا جواهر من النوع المطلوب. يعبر كانط (1781/1788) عن شاغل آخر متعلق بالرأي الليبرتاري سببي-الفاعل، وهو ما يدعو في تقريره إلى تأييدنا لهذا الرأي على أسس عملية، لا تدليلية. وهذا الشاغل هو أن هذا الرأي ربما لا يمكن التوفيق بينه وبين ما نتوقعه في ضوء أفضل نظرياتنا التجريبية. وكانط نفسه قد اعتقد أن العالم الفيزيائي، كجزء من عالم المظهر، محكوم بقوانين حتميّة، أما السبب-الفاعلي «الحر ترانسندنتاليًا» فإنه يوجد لكن ليس كمظهر، وإنما كشيء في ذاته. في هذا التصور السببي-الفاعلي، عندما يتخذ الفاعل قرارًا حرًا ما فإنه يسبب القرار بدون أن يكون محتمًا سببيًا أن يقوم بذلك. وخلال مسار الفعل الناتج عن هذا القرار غير الحتمي، تحدث تغيرات في العالم الفيزيائي، مثلًا في دماغ الفاعل أو في جزء آخر من جسده. لكن يبدو أننا سنواجه عند هذه النقطة انحرافًا عن القوانين الحتميّة. لأن التغيرات التي تحدث في العالم الفيزيائي التي تنتج من القرار غير الحتمي لن تكون في حد ذاتها محتمةً سببيًا، وبالتالي لن تكون محكومة بقوانين حتميّة. قد يعترض أحدهم على ذلك بأن من الممكن أن يصادف فقط أن تكون التغيرات الفيزيائية الناتجة عن كل قرار حرّ متوافقة مع ما يمكن توقعه من حيث المبدأ على أساس القوانين الحتميّة، ومن ثم لا شيء يحدث في الواقع ينحرف عن هذه القوانين. ومع ذلك، يبدو أن هذا الاقتراح ينطوي على تصادفات جنونية لا تُصدَّق. ولهذا السبب، يبدو أنه لا يمكن التوفيق بين الليبرتاريّة سببية-الفاعل وكون العالم الفيزيائي محكومًا بقوانين حتميّة.

يقترح الشراح المحدَثون للرأي السببي-الفاعلي، مثل راندولف كلارك (1993,

2003)، وتيموثي أوكونور (2000, 2009) أن اللاتحديد الكمومي يمكن أن يساعد في المشروع التوفيقي. فعلى أحد تفاسير ميكانيكا الكموم، لا يكون العالم الفيزيائي حتميًا في الواقع، وإنما محكوم بقوانين بالأساس احتمالية أو إحصائية فقط. لنفترض، ما هو محل خلاف، أن اللاتحديد الكمومي الجدّي يرقى إلى مستوى الفعل الإنساني. حينئذ، يبدو أن من الممكن التوفيق بين الليبرتاريّة سببية-الفاعل وادعاء أن قوانين الفيزياء تحكم المكونات الفيزيائية للأفعال الإنسانية. ومع ذلك، ستظهر أيضًا تصادفات بناء على هذا الاقتراح (Pereboom, 1995, 2001). فكّر في فئة الأفعال الإنسانية المحتملة التي يكون لكل منها مكوّن فيزيائي له احتمالية مسبقة للوقوع هي 0.32 تقريبًا. لن يكون هناك انتهاك للقوانين الإحصائية بمعنى عدم التوافق المنطقي معها، إذا، بالنسبة لعدد كبير من الحالات، كانت المكونات الفيزيائية في هذه الفئة لا تتحقق في الواقع بما يقرب من 32% من الوقت. وإنما تكمن ضرورة القانون الإحصائي في أنه بالنسبة إلى عدد كبير من الحالات، من الصحيح أن نتوقع أن المكونات الفيزيائية في هذه الفئة تتحقق بما يقرب من 32% من الوقت. هل الأفعال الحرّة وفقًا للنموذج الليبرتاري سببي-الفاعل متوافقة مع ما يقودنا القانون الإحصائي إلى توقعه حولها؟ إذا كانت كذلك، فبالنسبة لعدد كبير من الحالات، ستكون الأفعال المحتملة في فئتنا مختارة بحرّية على نحو مؤكد تقريبًا بنسبة تقارب 32% من الوقت. لكن إذا كان وقوع هذه المكونات الفيزيائية محسوما باختيارات الأسباب-الفاعلية، فإن كونها مختارة بما يقرب من 32% من الوقت يمثل أيضًا صدفة جنونية. وبالتالي يكون اقتراح أن الاختيارات الحرّة المسبّبة-فاعليًا لا تنحرف عن ما تتنبأ به القوانين الإحصائية بشأن المكونات الفيزيائية لأفعالنا معارضًا بشدة لما نتوقعه، مما يجعله غير قابل للتصديق.

عند هذه النقطة، ربما يقترح الليبرتاري سببي-الفاعل أن ممارسات الحريّة الليبرتاريّة سببية-الفاعل تؤدي إلى انحرافات عن ما نتوقعه، في ضوء أفضل تقاريرنا عن القوانين الفيزيائية. يقترح رودريك تشيشولم (1964) مثل هذا الموقف. إن الانحرافات عن الاحتمالات التي نتوقع غيابها يحدثها في الواقع الأسباب-الفاعلية عندما نتصرف بحرّية، وتقع هذه الانحرافات في نقطة تقابل السبب-الفاعل وعنصر العالم الفيزيائي الذي يؤثر عليه بشكل مباشر، وهي في الدماغ على الأرجح. هناك طرق مختلفة يمكن أن تنحرف بها الاختيارات الحرّة المسببة-فاعليًا عن ما تتنبأ به القوانين الفيزيائية. من هذه الطرق ألا تكون هذه الاختيارات خاضعة لقوانين أصلًا. ومن هذه الطرق أن تكون خاضعة لقوانين إحصائية مختلفة، وهو بديل وفقًا له

يُحكّم السبب-الفاعل بقوانين احتمالية خاصة به لأنها لا تظهر إلا في الأنواع المناسبة من السياقات الفاعلية، وليس بالقوانين التي تحكم الأحداث الفيزيائية للكون بشكل عام (O'Connor, 2009). ومما يقلق في هذه الادعاءات هو أننا ليس لدينا أدلة أو لدينا أدلة قليلة على أنها صحيحة.

إن البديل الآخر لشكوكية الإرادة الحرّة هو التوافقيّة. كما رأينا في الفصل السابق، يعتقد بريبوم بأن الطريق الأفضل للمجادلة ضد البديل التوافقي يتمثل في حجة تلاعبية، حجة تبدأ بالبديهية القائلة إنه إذا كان الفاعل محتمًا سببيًا عليه، مثلًا من خلال علماء يتلاعبون بدماغه، أن يتصرف تصرفًا ما، فإنه لا يكون مسؤولًا أخلاقيًا عن هذا التصرف، حتى إذا كان يلبي الشروط التوافقيّة المهمة للمسؤوليّة الأخلاقيّة (;Ginet, 1990 Kane, 1996; Mele, 1995, 2006b; Pereboom, 1995, 2001; Taylor, 1974; van Inwagen, 1983). والخطوة التالية هي القول بأنه لا فرق بين الفاعلين المتلاعب بهم على هذا النحو ونسخهم المطابقة المحتمة عاديًا يمكنه أن يبرر ادّعاء أن الفاعلين المتلاعب بهم ليسوا مسؤولين أخلاقيًا خلافًا للفاعلين المحتمين[1].

إن هذه النسخة متعددة الحالات لحجة التلاعب تطور أولًا أمثلة على فعل ينتج من نوع مناسب من التلاعب وتكون الشروط التوافقيّة المهمة مستوفاة في هذه الأمثلة (Pereboom, 1995, 2001, 2014). في إعداد الحالات، يرتكب الفاعل في كل حالة من الحالات الأربعة جريمة، قتل مثلًا، لعلل نفعية ذاتية. وقد صممت الحالات بحيث تكون الجريمة مطابقة للشروط التوافقيّة المهمة. هذا الفعل يفي بالشروط المعينة التي دعا إليها هيوم: الفعل لا يكون خارجًا عن الشخصية، لأن، بالنسبة للفاعل، من الصحيح بشكل عام أن العلل الأنانية عادة تُقدَّر بشكل كبير -عند النظر إليها من منظور أخلاقي؛ وبالإضافة إلى ذلك، فإن الرغبة التي تحفزة على التصرف ليست مع ذلك من النوع الذي لا يقاوم بالنسبة إليه، وعلى هذا المعنى لا يكون مضطرًا للتصرف (Hume, 1739). وهذا الفعل يلائم الشرط الذي اقترحه هاري فرانكفورت (1971)، وهو أن رغبته الفعالة (أي إرادته) في ارتكاب الجريمة تتفق بشكل مناسب مع رغباته ذات الدرجة الثانية في أي رغبات فعالة تكون لديه. بمعنى، هو يريد قتل الضحية، وهو يرغب

(1) انظر القسم 7.4 للحصول على مناقشة كاملة لحجة بريبوم التلاعبية. نحن نقدم هنا عرضًا ضاغطًا لها لتسهيل الرجوع إليها.

أن يريد هذا الأمر، وهو يريد القتل لأنه يرغب في أن يريد هذا الأمر. وهذا الفعل يفي أيضًا بشرط الاستجابة-للعلل الذي دعا إليه جون فيشر ومارك رافيزا (1998): يمكن لرغبات الفاعل أن تعدّل، وينشأ بعضها من نظره العقلاني في علله، وإذا كان يعرف أن العواقب السيئة للجريمة ستكون أشد بكثير من العواقب التي رجحها في الواقع، لكان قد امتنع عن الجريمة لهذه العلة. وهذا الفعل يفي بالشرط الذي قدمه جاي والاس (1994): يتمتع الفاعل بالقدرة العامة على إدراك العلل الأخلاقيّة، وتطبيقها، وضبط أفعاله بها. فمثلًا، عندما تكون العلل الأنانية المضادة للتصرف الأخلاقي ضعيفة، فإنه عادة ما يضبط سلوكه بالعلل الأخلاقيّة (وهناك دعاة آخرون للآراء التي تمنح مكانة مميزة للعلل عقلانيًا، منهم Bok, 1998; Nelkin, 2008, 2011; Wolf, 1990). هذه القدرة تمده أيضًا بالقدرة على تغيير وتطوير شخصيته الأخلاقيّة بمرور الزمن، وهو شرط يؤكد عليه أل ميلي (1995, 2006b).

تشير حالات التلاعب هذه، حيث يُنظر لكل حالة بشكل منفصل، إلى أن من الممكن ألا يكون الفاعل مسؤولًا أخلاقيًا بمعنى الاستحقاق الأساسي حتى إذا لُبيت الشروط التوافقيّة، وأن هذه الشروط، كنتيجة لما سبق، غير كافية. ومع ذلك (كما سوف يتذكر القراء من مناقشتنا السابقة لحجة بيريبوم في القسم 7.4)، فإن للحجة قوة إضافية بحكم أنها حددت ثلاث حالات مماثلة، كل حالة منها تكون أشبه بالرابعة تدريجيًا، التي يكون فيها الفعل محتمًا سببيًا بطريقة طبيعية. تنطوي الحالة الأولى على تلاعب محلي وحتمي، وبالتالي من المرجح أن تثير البديهية القائلة بعدم المسؤوليّة. أما الثانية فهي أشبه بالأولى، خلا أنها تقيد التلاعب بكونه تلاعبًا في بداية حياة الفاعل. والثالثة تشبه الثانية، باستثناء أن التلاعب ينتج من تنشئة مجتمعية صارمة؛ والرابعة، مرة أخرى، هي حالة حتميّة طبيعية أو عادية. يتمثل الهدف في صياغة هذه الأمثلة بحيث لا يمكن أن نرسم خطًا مبدئيًا فاصلًا بين أي حالتين متجاورتين من شأنه أن يفسر لم لا يكون الفاعل مسؤولًا أخلاقيًا بمعنى الاستحقاق الأساسي في الأولى ومسؤولًا أخلاقيًا في الثانية. والاستنتاج هو أن الفاعل ليس مسؤولًا أخلاقيًا بهذا المعنى في كل الحالات الأربعة، والتفسير الأفضل لهذا لا بد أن يكون أن الفاعل محتم سببيًا بعوامل خارجة عن تحكمه في كل حالة، وهذا يؤدي إلى تعارض مع الادعاء المركزي للتوافقي.

وهكذا وفقًا لبيريبوم، فإن المشكّكين في الإرادة الحرّة، وليبرتارية سببية-الحدث وسببية-الفاعل يواجهون مشاكل كبيرة، والتوافقيّة عرضة لحجة حالات التلاعب. والرأي الذي يبقى هو شكوكية الإرادة الحرّة، الذي ينكر أن لدينا نوع الإرادة الحرّة اللازم للمسؤوليّة الأخلاقيّة بمعنى الاستحقاق الأساسي. يؤكد بيريبوم على أن ما يشغلنا بشأن الموقف الشكي لا يتمثل في وجود دليل تجريبي معتبر على أنه خاطئ، أو أن هناك حجة قوية تبين أنه غير متماسك بشكل ما. وإنما، السؤال الحاسم الذي يواجهه هو السؤال العملي: هل يمكننا أن نعيش مع اعتقاد أنه صحيح؟ وسننتقل إلى هذا الشاغل بالتفصيل (في القسم 11.8) بعد فحص موقفين إضافيين مترابطين.

11.6. حجة نيل ليفي **Neil Levy** لصالح شكوكيّة الإرادة الحرّة

يزعم ليفي أن المجادلة لصالح شكوكية الإرادة الحرّة يمكن أن تجرى على كل من البديل الحتمي والبديل اللاحتمي. في رأيه، تُقصي الإرادة الحرّة كلا البديلين على أساس الحظ. ينطوي مفهوما الحظ الذين يستشهد بهما ليفي على عدم وجود تحكم مباشر، وكذلك على اعتبارات أخرى أيضًا. أحد هذه المفاهيم هو الحظ بالمعنى الصدفوي chancy، أما الآخر فليس كذلك.

يكون الحدث أو حالة الأمور الذي يحدث في العالم الفعلي مسألة حظ صدفوي بالنسبة لفاعل إذا (1) كان هذا الحدث أو هذه الحالة للأمور مهمة لهذا الفاعل؛ و(2) أن يفتقر الفاعل إلى التحكم المباشر في الحدث أو حالة الأمور؛ و(3) ألا يمكن لهذا الحدث أو هذه الحالة للأمور أن تقع في العديد من العوالم القريبة؛ وتتناسب نسبة العوالم المجاورة التي هي كبيرة بما فيه الكفاية للحدث ليكون مسألة حظ صدفوي عكسيًا مع أهمية الحدث للفاعل (Levy, 2011: 36).

أما الحظ اللاصدفوي فهو متعلق بتقييم قدرة النزعات النفسية المانحة للمسؤوليّة. قد تُنتَج هذه النزعات حتميًا بعوامل ثابتة مثل الجينات، لكن تبقى مسألة حظ لأن هناك تنوعًا في النزعة عبر المجموعة المرجعية ذات الصلة:

يكون الحدث أو حالة الأمور الواقع في العالم الفعلي ويؤثر على السمات أو النزعات النفسية للفاعل مسألة حظ لاصدفوي إذا (1) كان هذا الحدث

أو هذه الحالة للأمور مهمة للفاعل؛ و(2) أن يفتقر الفاعل إلى التحكم المباشر في هذا الحدث أو هذه الحالة للأمور؛ و(3) أن تتنوع الأحداث أو حالات الأمور التي من هذا النوع عبر المجموعة المرجعية ذات الصلة، و(4) في نسبة كبيرة من الحالات لا يقع أو لا يُمثَّل الحدث أو حالة الأمور في المجموعة المرجعية بالطريقة التي حدث بها أو مُثِّل بها في الحالة الواقعية (Levy, 2011: 36).

ثم يزعم ليفي أن التقارير الليبرتاريّة والتوافقيّة تجعل الأفعال مسألة حظ بالمعنى الذي يحول دون المسؤوليّة الأخلاقيّة. وتعتمد حجته الرئيسة على مفهوم التفسير المغاير للفعل. فمثلًا، قد نسأل عن مثال كين عن سيدة الأعمال: لم توقفت آن وقدمت المساعدة بدلًا من أن تواصل الذهاب إلى عملها؟ يقترح ليفي أن التوافقيّة تسمح بهذه التفسيرات المغايرة، لكن هذه التفسيرات نفسها تكشف عن الحظ. فعندما تحسم الملكة الطبيعية للفاعل الفعل، تصاب الفاعلية بحظ أساسي لاصدفوي. في مناسبات أخرى يكون حسم الفعل صدفويًا، وحينئذ يقوض الحظ الصدفوي المسؤوليّة. وردًا على مسألة الملكة الطبيعية، فقد رأينا أن التوافقي لا يتحرك فقط من خلال إمكانية حسم الملكة لفعل ما، وأن أداة أخرى كحجة التلاعب لها فرصة أفضل لإشراك الجانبين في النقاش.

يقترح ليفي أن التقارير الليبرتاريّة عن الإرادة الحرّة لا يمكن أن تسفر عن مثل هذه التفسيرات المغايرة، وهذا يدل على أن هذه الأفعال مسألة حظ بالمعنى المستبعد للمسؤوليّة الأخلاقيّة. يمكن أن يرد الليبرتاري سببي-الفاعلية بأن يزعم أن القدرة على التسبب-كجوهر في قرار ما وعلى الامتناع عن هذا القرار في نفس السياق السببي هي قوة سببية أساسية يمتلكها الفاعل-كجوهر، وهذا يسفر عن تفسيرات مغايرة (القسم 10.9). لماذا قررت آن التوقف والمساعدة بدلًا من مواصلة الذهاب إلى العمل؟ لأنها مارست قوتها السببيّة-الفاعلية في التوقف والمساعدة لعلل أخلاقيّة بدلًا من ممارستها في مواصلة الذهاب إلى العمل لعلل فكرية. هناك قلق بشأن هذا الاقتراح يكمن في أن الليبرتاري سببي-الفاعلية يبادل بين trade in القوى السببيّة الأساسية في صميم نظريته، مما يجعل موقفه غامضًا (Nelkin, 2011: 93). لكن ربما يرد الليبرتاري سببي-الفاعلية من خلال القول إن كل القوى السببيّة الأساسية بمعنى مهم لا يمكن تفسيرها فقط لأنها أساسية، ونحن لا نريد أن نستبعد كل القوى السببيّة الأساسية لهذا السبب.

11.7. الشكوكية المتجاوزة لتاملر سومرز Tamler Sommers' Metaskepticism

يتبنى تاملر سومرز Tamler Sommers، الذي كان متشككًا في الإرادة الحرّة (مثلًا، 2007)، الآن شكوكية على مستوى أعلى ربما تثير شكوكية إرادة حرّة صارمة من الدرجة الأولى. يزعم سومرز في كتابه «العدالة النسبية Relative Justice» (2012) أنه حيث أن الثقافات البشرية تكشف عن خلافات لا يمكن حسمها عقلانيًا بشأن المسؤوليّة الأخلاقيّة، يجب علينا أن نخلص إلى استنتاج لاواقعي، كما خلص ريتشارد دوبل. ومفاد الزعم اللاواقعي لسومرز هو أنه ليس هناك نظرية صحيحة عن المسؤوليّة الأخلاقيّة. وحجته الرئيسة لهذا الاستنتاج، حجة الخلاف بين الثقافات، تشبه حجة من أقوى الحجج للّاواقعية المتعلقة بالأخلاق بشكل أعم. إحدى النتائج هي أن مفهوم المسؤوليّة الأخلاقيّة ليس له شروط تطبيقية عالمية. على النقيض من ذلك، يدعي المتشككون العنيدون مثل بيريبوم أن مفهوم الاستحقاق الأساسي للمسؤوليّة الأخلاقيّة له في الواقع شروط تطبيقية عالمية، لكن لا تستوفي هذه الشروط أبدًا.

تجادل حجة سومرز الخاصة بالاختلافات بين البديهيات المتعلقة بالمسؤوليّة الأخلاقيّة بين ثقافات الشرف وثقافات مثل ثقافتنا، التي يسميها الثقافات المؤسساتية (Sommers, 2012؛ وانظر أيضًا مراجعة كوجلي Cogley (2012) لسومرز). في الثقافات المؤسساتية، تشمل معايير تحميل الفاعل المسؤوليّة الأخلاقيّة التحكم في الفعل، والتصرف القصدي، وألا يكون متلاعبًا به. أما ثقافات الشرف فتختلف في كل هذه النواحي. في بعض ثقافات الشرف، يعتبر قتل أي فرد من أفراد عائلة القاتل، أو جماعته، أو عشيرته مناسب، وبالتالي لا يُشترط تحكم ولا نية للعقاب. وفي ثقافات أخرى، تُقتل النساء اللائي تعرضن للاغتصاب لأنهن مارسن الجنس خارج نطاق الزواج، ومن ثم مرة أخرى يعتبر العقاب بدون نية أو تحكم مناسبًا. في المسرحيات اليونانية القديمة، اعتُبر الملك أجاممنون مسؤولًا عن القرارات التي يتخذها نتيجة للتلاعب من قبل الإلهة. يجد أصحاب ثقافات الشرف مثل هذه الممارسات مناسبة بديهيًا، في حين يجدها أصحاب الثقافات المؤسساتية غير مناسبة. وهذا الخلاف لا يمكن حسمه بعقلانية. والاستنتاج الذي يُخلص إليه هو اللاواقعية بشأن مزاعم المسؤوليّة الأخلاقيّة.

يسجل زاك كوجلي Zac Cogley (2012) اعتراضات عديدة على حجة سومرز. منها أنه حتى داخل الثقافات المؤسساتية هناك خلاف حول الشروط المتعلقة بواجبات المسؤوليّة الأخلاقيّة المناسبة (كما يشير جدل الإرادة الحرّة!)، ونحن لا نتخذ هذا لإثبات لاواقعية المسؤوليّة الأخلاقيّة. قد يرد المرء على هذا بأن الاختلافات التي بين الثقافات المؤسساتية وثقافات الشرف هي اختلافات أشد جذرية بكثير. وبالقياس، فنحن لا نعتبر الخلافات حول دور الغائية في البيولوجيا التطورية تؤيد لاواقعية متعلقة بمزاعم هذا العلم. وإنما هي خلافات حول كيفية ممارسة تفاصيل هذا العلم، الذي تستلزم خطوطه العريضة الاتفاق.

هناك نقطة أقوى، في اعتقادنا، من نقطة كوجلي، وهي أننا حتى في الثقافات المؤسساتية نحمل الناس المسؤوليّة دون اعتقاد أنهم مسؤولون. فمثلًا، نحن ننفّذ المذهب القانوني القائل بالمسؤوليّة الصارمة عندما يكون هناك علل عملية لصالحه. على سبيل المثال، في بعض السلطات القضائية، من يتحمل مسؤوليّة الإصابة التي تحدث لراكبي الدراجات أو للمشاة من السيارات هو سائق السيارة بصرف النظر عن النية أو الخطأ. للمسؤوليّة الصارمة مميزات عملية عديدة: فهي تجعل الإجراءات القضائية أسهل، ويمكن أن تمدنا بحوافز إضافية لنكون حذرين. وبالتالي ربما يعتقد أصحاب ثقافة الشرف أن قتل أحد أقرباء القاتل لا مبرر له على أساس أن القريب مسؤول أخلاقيًا عن القتل، لكن هذه الممارسة مبررة رغم ذلك لأنها تمد أفراد العائلة أو العشيرة بحوافز ليحافظوا على بعضهم البعض، ولأنها تحقق أفضل النتائج بالنظر إلى غياب ذلك النوع المكلّف من النظام القضائي الذي نجده في الثقافات المؤسساتية.

يعرض سومرز شكوكيته المتجاوزة مع دفاع عن تفضيله الشخصي لرأي شكي، مخفف إلى حد معين بتكييف ما للرغبات الجزائية. وانسجامًا مع شكوكيته المتجاوزة هو لا يزعم أن شكوكية الدرجة الأولى المتعلقة بالمسؤوليّة الأخلاقيّة تنطبق على كل ثقافة. لكن هذا يتسق مع التفكير في أنها تنطبق على ثقافتنا. تُوحّد النتيجة بشكل لطيف بين هذين التقريرين وتبين أنهما يشكلان حزمة متماسكة.

11.8. العيش بدون إرادة حرّة

تنكر شكوكية الإرادة الحرّة من الدرجة الأولى أن لدينا نوع الإرادة الحرّة المطلوب للمسؤوليّة الأخلاقيّة بمعنى الاستحقاق الأساسي. لا يكمن شاغل

الموقف الشكي في وجود دليل تجريبي معتبر على أنه خاطئ، أو أن هناك حجة قوية تبين أنه غير متماسك بشكل ما. وإنما، الأسئلة الحاسمة التي يواجهها هي أسئلة عملية. هل يمكننا العيش مع الاعتقاد أنه صحيح؟ أم أن من الأفضل أن نبقي على ممارساتنا الأخلاقيّة بشكل أو بآخر كما هي، كما يعتقد فارجاس Vargas (2013)؟ يجادل عدد من المشككين في الإرادة الحرّة، منهم هوندريش (1988)، وبيريبوم (1995, 2001, 2014)، وسومرز (2007)، وليفي (2011)، وكاروسو (2012)، بأن العيش بدون إرادة حرّة هو خيار صحيح عمليًا. وهناك شكل مختلف لهذا الرأي عند بروس والر Bruce Waller (1990, 2011, 2014)؛ حيث يجادل بأننا لسنا مسؤولين أخلاقيًا -على الأقل بالمعنى الذي يتضمن الاستحقاق- رغم أننا نمتلك الإرادة الحرّة. هو يدعي أن الحياة بدون هذا المفهوم عن المسؤوليّة الأخلاقيّة ليس فقط ممكنة عمليًا، لكن ينبغي بشدة أن نفضل ذلك على أسس أخلاقيّة (يمكن القول إن والر يُنكر أننا نمتلك نوع الإرادة الحرّة المطلوب للمسؤوليّة الأخلاقيّة الاستحقاقية الأساسية، وحينئذ يكون الفرق بينه وبين المتشككين في الإرادة الحرّة المذكورين أعلاه مجرد فرق لفظي). كل هذا يعارض زعم بي. إف. ستراوسن (1962) أننا لا يمكننا ذلك، وحتى لو أمكننا، فلن يكون عقلانيًا أن نقوم بذلك (انظر نقاشنا لستراوسن في هذه النقطة في القسمين 6.4، و6.5).

11.8.1. الأخلاق والمسؤوليّة

إن قبول شكوكية الإرادة الحرّة يستلزم التخلي عن نظرتنا العادية لأنفسنا كمستحقين اللوم بمعنى الاستحقاق الأساسي على الأفعال اللاأخلاقيّة ومستحقين للثناء بهذا المعنى عن الأفعال المثالية أخلاقيًا. قد يعترض المرء عند هذه النقطة بأن الاعتقاد الشكي سيكون له عواقب ضارة، وربما تكون ضارة لدرجة أن التفكير والتصرف كما لو كان هذا الرأي الشكي صحيحًا ليس ممكنًا عمليًا. وبالتالي فحتى لو تبين أن الزعم أننا مسؤولون أخلاقيًا خاطئ، إلا أنه قد يكون هناك علل عملية مهمة للاعتقاد أننا كذلك، أو على الأقل لمعاملة الناس كما لو كانوا مسؤولين أخلاقيًا بالمعنى المذكور.

أولًا، قد يعتقد المرء أنه إذا تخلينا عن الاعتقاد أن الناس يستحقون اللوم والثناء، فلن يعد بإمكاننا الحكم على نحو مشروع على الأفعال بأنها سيئة أو حسنة أخلاقيًا. لكن هذا الاعتقاد خاطئ. فحتى لو توصلنا إلى

اعتقاد أن القاتل المتسلسل serial killer [(1)*] كان غير مستحق اللوم نظرًا لمرض تنكسي دماغي، إلا أنه لا يزال بإمكاننا أن نقبل بأن أفعاله سيئة جدًا أخلاقيًا. ثانيًا، يمكن للمرء أن يجادل بأنه إذا كانت الحتمية تقصي اللوم المستحق أساسيًا، فإنها تقوض أيضًا أحكام الواجب الأخلاقي. لأن «يجب ought» تتضمن «يستطيع can»، وإذا كان المرء، مثلًا، لأن الحتمية صحيحة لا يمكنه تجنب التصرف بشكل سيئ، فلا بد أن يكون من الخطأ أنه يجب على المرء أن يتصرف بشكل مغاير. وفي ضوء أن فعلًا ما يكون خطأ بالنسبة لفاعل فقط في حالة أنه واجب عليه أخلاقيًا عدم القيام به، فإن الحتمية من شأنها أن تقوض أيضًا أحكام الخطأ الأخلاقي (Haji, 1998). قد يكون كل هذا، لكن مثل هذا المنطق لا يشكل أيضًا تحديًا لأحكام الحسن والسيئ الأخلاقية (Haji, 1998; Pereboom, 2013, 2014). لذلك، بشكل عام، يمكن لشكوكية الإرادة الحرّة أن تتكيف مع أحكام الحسن والسيئ الأخلاقي، ويمكن القول إن هذا كاف للممارسة الأخلاقيّة.

ثالثًا، قد يعترض المرء بأنه إذا توقفنا عن معاملة الناس كما لو كانوا مستحقين اللوم بمعنى الاستحقاق الأساسي، فربما لا نجد موارد كافية لمعالجة السلوك السيئ (Nichols, 2007؛ ولرد على ذلك، انظر Pereboom, 2009a). لكن يمكن للمتشككين في الإرادة الحرّة أن يلجؤوا إلى المعاني الأخرى للمسؤوليّة الأخلاقيّة التي لم تكن محورية في جدل الإرادة الحرّة. يزعم المتشككون في الإرادة الحرّة مثل جوزيف بريستلي (1965/1788)، وأقاربهم التوافقيون التنقيحيون مثل مورتز شليك (1939) و ج. ج. سمارت (1963)، أنه مع افتراض الحتميّة يمكن الإبقاء على نوع تطلعي من المسؤوليّة الأخلاقيّة. في النسخة التي يقرها بيريبوم لهذا الموقف (Pereboom, 2013)، عندما نواجه السلوك اللاأخلاقي على ما يبدو، من المشروع أن ندعو الفاعل إلى تقييم نقدي لما تدل عليه أفعاله بشأن نياته وشخصيته، أو إلى الاعتذار، أو إلى طلب الإصلاح. والمشاركة في هذه التفاعلات أمر معقول في ضوء من ارتُكب في حقهم أخطاء أو مهددين بسلوكيات خاطئة لحماية أنفسهم من السلوك اللاأخلاقي وعواقبه. لدينا أيضًا اهتمام بالتكوين الأخلاقي للفاعل، ويمثل التعامل الموصوف على أنه طبيعي كمرحلة في هذه العملية. بالإضافة إلى ذلك، قد يكون من الأفضل بالنسبة إلينا أن نتصالح مع مرتكب الخطأ، ودعوته للمساءلة بهذه

(1) * قاتل يقتل ثلاثة أشخاص أو أكثر (الحد الأدنى النموذجي) بسبب بعض الرغبات النفسية غير السوية (المترجم).

الطريقة قد يكون بمثابة خطوة نحو تحقيق هذا الهدف. لا يطرح الخط الرئيس لجدل الإرادة الحرّة التاريخي الحتميّة كتحدٍّ للمسؤوليّة الأخلاقيّة المتصورة بهذه الطريقة، ويمكن للمشككين في الإرادة الحرّة أن يقبلوا بأننا مسؤولون أخلاقيًا بهذا المعنى.

11.8.2. السلوك الإجرامي

هل لشكوكية الإرادة الحرّة موارد كافية للتغلب على السلوك الإجرامي؟[1] وفقًا للقصاصية، تكون عقوبة المجرم مبررة لأنه يستحق أن شيئًا سيئًا يحدث له -الألم، أو الحرمان، أو الموت- فقط لأنه ارتكب خطأ عن علم (Kant, 1965/1797; Moore, 1987, 1998). تمتنع القصاصية عن الاستناد إلى المنافع، مثل سلامة المجتمع، أو التحسن الأخلاقي للمجرم، في تبرير العقاب. وإنما النفع الذي تبرر به القصاصية العقاب، أو مبدأ الفعل الصحيح الذي يبرر العقاب، هو أن الفاعل يتلقى ما يستحقه فقط بسبب أخطائه التي قام بها عن علم. سوف يُقوِّض هذا الموقف إذا كان المتشككون في الإرادة الحرّة على حق، لأنه إذا كان الفاعلون لا يستحقون اللوم لمجرد أنهم ارتكبوا خطأ عن علم، فإنهم لا يستحقون العقاب لمجرد أنهم ارتكبوا خطأ عن علم. ومن ثم يوصي المشككون في الإرادة الحرّة بأن يتخلى عن التبرير القصاصي للعقاب.

على النقيض من ذلك، النظرية التي تبرر العقوبة الجنائية على أساس أن العقاب يهذب المجرمين أخلاقيًا ليست مهددة بشكوكية الإرادة الحرّة في حد ذاتها. ومع ذلك، فإننا نفتقر إلى دليل تجريبي قوي على أن معاقبة المجرمين تؤدي على نحو موثوق إلى تهذيب أخلاقي، وبدون هذا الدليل لن يكون أخلاقيًا أن نعاقبهم بناء على هذه العلة. بشكل عام ليس من الأخلاق إلحاق الضرر بشخص ما لتحقيق نفع ما دون أن يكون هناك دليل حقيقي على أن الضرر سوف ينتج عنه الخير. علاوة على ذلك، حتى لو كان لدينا دليل مؤثر على أن العقاب فعال في تهذيب المجرمين أخلاقيًا، فإن السبل غير العقابية على تحقيق هذه النتيجة ستكون مفضلة أخلاقيًا، بغض النظر عما إذا كان المجرمون مسؤولين أخلاقيًا بمعنى الاستحقاق الأساسي.

(1) يلخص القسم 8.2 بيربوم (2001: الفصل السادس) و (2014: الفصل السابع).

وفقًا لنظريات الردع، فإن معاقبة المجرمين مبررة لأن العقوبة تردع السلوك الإجرامي المستقبلي. ونظريتا الردع الأكثر مناقشة، النسخة النفعية والشكل المختلف الذي يؤسس حق المعاقبة على حق إلحاق الضرر دفاعًا عن النفس ودفاعًا عن الآخرين، ليستا مهددتين بالرأي الشكي في حد ذاته. لكن عليهما إشكالات قائمة على أسس أخرى. فالنسخة النفعية، التي تنص على أن العقوبة مبررة عندما تحقق ولأنها تحقق الحد الأقصى من المنفعة، عرضة لاعتراضات معروفة. فهي تنصح بمعاقبة البريء عندما يكون القيام بذلك يحقق الحد الأقصى من المنفعة؛ وفي بعض الحالات توصي بعقوبة شديدة بإفراط؛ وتجيز إلحاق الضرر بالناس فقط كوسيلة لسلامة الآخرين.

أما نوع نظرية الردع المؤسس لحق المعاقبة على حقنا في إلحاق الضرر بالمعتدين وتهديدهم بالضرر من أجل الدفاع عن أنفسنا وعن الآخرين ضد التهديدات المباشرة، الذي دافع عنه دانيال فاريل Daniel Farrell، مثلًا (1985: 38-60)، فهو أيضًا موضع اعتراض أيضًا على نحو مستقل. إن التهديد الذي يمكن للمرء أن يشكله على نحو مبرر وتنفيذه للحماية من المعتدي في وضع لا يكون فيه للهيئات المكلفة بإنفاذ القانون وبتحقيق العدالة الجنائية أي دور هو تهديد لا يمكن تنفيذه في سياق يكون فيه المعتدي محتجزًا. فالحد الأدنى من الضرر اللازم لحماية أنفسنا من شخص يشكل خطورة مباشرة في غياب إنفاذ القانون عادة ما يكون أشد بكثير من الحد الأدنى من الضرر اللازم للحماية من المجرم المحتجز. فإذا كان مبررنا هو حق إلحاق الضرر دفاعًا عن النفس، فإن ما يمكننا القيام به بشكل شرعي نحو مجرم محتجز لحماية أنفسنا منه يُحدَّد بالحد الأدنى المطلوب لحماية أنفسنا منه في وضعه الفعلي. إذا اقترح أحدهم إلحاق الضرر بهذا المجرم بشدة أكبر، مثلًا لإضفاء مصداقية على نظام التهديدات، فإن حق إلحاق الضرر دفاعًا عن النفس لن يوفر التبرير المطلوب، وسيكون المقترح مرة أخرى مهددًا بتأييد موقف معرض لاعتراض المنفعة.

ما هو الحد الأدنى من الضرر اللازم لحماية أنفسنا من مجرم عنيف وَخطير محتجز؟ يبدو واضحًا أن كل ما نحتاج إليه هو عزله عن من يهددهم. وهكذا يبدو أن منطق فاريل لا يمكن أن يبرر معاقبة المجرمين، تحديدًا بافتراض أن المعاقبة تنطوي على إلحاق ضرر جسيم متعمد، مثل الموت أو الألم الجسدي أو النفسي الشديد. بدلًا من ذلك، في حالة المجرمين العنيفين والخطرين فما يمكن تبريره على النحو الأفضل هو التحجيم فقط، من

خلال الاحتجاز الوقائي. لكن هذا يشير إلى نظرية مشروعة بديهيًا عن منع الجريمة لا تُقوِّض بالرأي الشكي، ولا تُهدَّد بأنواع أخرى من الاعتبارات. يجادل فرديناند شومان Ferdinand Schoeman (1979) بأنه إذا كان لدينا حق العزل الصحي لناقلي الأمراض المعدية الخطيرة لحماية الناس، فلنفس السبب لدينا أيضًا حق تحجيم الشخص الخطير إجراميًا باحتجازه وقائيًا. لاحظ أن عزل شخص ما يمكن تبريره عندما لا يكون مسؤولًا أخلاقيًا عن كونه خطرًا على الآخرين. فلو كان طفل مصابًا بفيروس معدٍ قاتل قد انتقل إليه قبل أن يولد، فلا يزال من الممكن تبرير العزل. ولذلك حتى لو كان القاتل المتسلسل الخطير غير مسؤول أخلاقيًا عن جرائمه بالمعنى محل البحث، فسيكون من المشروع أن نحجمه باحتجاز وقائي كما نعزل صحيًا ناقلَ مرض معدٍ خطير ليس مسؤولًا عنه.

من شأن إلحاق الضرر بناقلي الأمراض المعدية على نحو أشد مما هو مطلوب لحماية الناس من الخطر الناتج أن يكون محل اعتراض أخلاقي. بالمثل، لن يدافع المتشككون في الإرادة الحرّة عن معاملة المجرمين بقسوة أكبر من اللازم لحماية المجتمع من الخطر الذي يشكلونه. علاوة على ذلك، فمثلما أن الأمراض الخطيرة بدرجة ما قد تسمح فقط بتدابير أقل اقتحامًا من العزل الصحي، فإن الميول الإجرامية الخطيرة إلى حد ما قد تبرر فقط أشكالًا من التحجيم أقل اقتحامًا من الاحتجاز الوقائي. بالإضافة إلى ذلك، ستوصي نظرية التحجيم المدعمة بالقياس على العزل الصحي بمستوى من الاهتمام بإعادة تأهيل المجرم وراحته من شأنه أن يغير الكثير من الممارسة الحالية. فكما أنه من العدل بالنسبة إلينا أن نحاول معالجة الذين نعزلهم صحيًا، فإنه من العدل بالنسبة إلينا أن نحاول إعادة تأهيل الذين نحتجزهم وقائيًا. إذا كان المجرم لا يمكن إعادة تأهيله، وإذا كانت حماية المجتمع تقتضي احتجازه لأجل غير مسمى، فلن يكون هناك مبرر لجعل حياته أكثر بؤسًا مما هو مطلوب للوقاية من الخطر الذي يشكله.

11.8.3. معنى في الحياة

هل من الصعب علينا أن نتعامل بدون تصور أنفسنا كمتفضل جدير بالثناء على تحقيق ما يجعل حياتنا ناجحة، وسعيدة، ومرضية، أو ذات شأن -على تحقيق ما يسميه هوندريش آمال حياتنا (1988: 382، وما

يليها)؟[1] هو يزعم أن هناك جانبًا من جوانب هذه الآمال الحياتية تقوضه الحتميّة، لكن مع ذلك، فإن الحتميّة لا تمس هذه الآمال إلى حد كبير، وهذا يبدو معقولًا. أولًا، ليس من المعقول الاعتراض بأن آمال حياتنا تنطوي على طموح إلى استحقاق الثناء بمعنى الاستحقاق الأساسي، الذي تقوضه الحتميّة وفقًا للرأي الشكي. إن آمال الحياة هي طموحات إلى الإنجاز، ومن الطبيعي أن نفترض أنه لا يمكن للمرء أن يحقق إنجازًا لا يكون مستحقًا للثناء عليه بهذا المعنى، وبالتالي فإن التخلي عن هذا النوع من استحقاق الثناء يحرمنا من آمال حياتنا. ومع ذلك، لا يرتبط الإنجاز وآمال الحياة ارتباطًا وثيقًا باستحقاق الثناء بالمعنى الأساسي كما يفترض هذا الاعتراض. فإذا كان شخص ما يأمل في النجاح في مشروع ما، وإذا حقق ما كان يأمله، فالنتيجة البديهية هي أن هذا الإنجاز هو إنجازه هو حتى لم يكن مستحقًا للثناء عليه على هذا النحو بالذات، رغم أن المعنى الذي يُنسب إليه الإنجاز به قد ضعف. على سبيل المثال، إذا كان هناك شخص ما يأمل أن تؤدي جهوده كمدرس إلى تعليم جيد للأطفال، وهي تؤدي بالفعل هذا الغرض، فهناك معنى واضح يكون به هذا الشخص قد حقق ما كان يأمله، وحتى لو لم يكن مسؤولًا أخلاقيًا بشكل عام بمعنى الاستحقاق الأساسي فإنه جدير بالثناء على هذا النحو على جهوده.

قد يظن المرء أن شكوكية الإرادة الحرّة تغرس فينا، نظرًا لتصورها للفاعلية، موقفًا استسلاميًا إزاء نزعاتنا السلوكية مهما كانت مع الظروف البيئية المرتقبة (Honderich, 1988: 382، وما يليها). ولا يتضح صحة ذلك. فحتى إذا كان ما نعرفه عن نزعاتنا وبيئتنا يمدنا بسبب للاعتقاد أن مستقبلنا سوف يتجلى بشكل معين، إلا أن من الممكن أن يكون من المعقول في كثير من الأحيان أن نأمل أن يتجلى مستقبلنا بشكل مختلف. كي يكون الأمر كذلك، ربما من المهم أن نفتقر إلى المعرفة الكاملة بنزعاتنا وظروفنا البيئية. تخيل أن شخصًا ما يعتقد بشكل معقول أن لديه نزعة من المرجح أن تكون عائقًا أمام تحقيق أمل من آمال الحياة. لكن لأنه لا يعرف ما إذا كانت هذه النزعة سوف يكون لها هذا التأثير في الواقع، يبقى متاحًا له -أي، ممكن إبستمولوجيًا بالنسبة له- أن نزعة أخرى من نزعاته سوف تسمح له بتجاوز هذا العائق. فمثلًا، تخيل أن هناك شخصًا ما يطمح إلى أن يصبح سياسيًا ناجحًا، لكنه يشعر بالقلق من أن خوفه من التحدث أمام الجمهور

(1) يلخص القسم 8.3 بيريبوم (2001: الفصل السابع) و (2014: الفصل الثامن).

سوف يعترض طريقه. هو لا يعرف ما إذا كان هذا الخوف سوف يحبط طموحه في الواقع، بما أن متاحًا له أنه سوف يتغلب على هذه المشكلة، ربما بنزعة تهذيب ذاتي حازم لتجاوز العقبات التي من هذا النوع. ونتيجة لذلك، قد يأمل بشكل معقول أنه سوف يتغلب على خوفه ويحقق طموحه. في ضوء شكوكية الإرادة الحرّة، إذا تغلب في الواقع على هذه العقبة وحقق طموحاته السياسية، فإن هذا لن يكون إنجازًا له بالمعنى القوي الذي نفترضه بشكل طبيعي، لكنه سيكون إنجازًا بمعنى حقيقي رغم ذلك.

ما مدى أهمية جانب آمالنا الحياتية الـذي يجب أن نتخلى عنه، في ضوء الـرأي الشكي؟ يقترح شـاول سميلانسكي أنه على الرغم من أن الحتميّة تسمح بتأسيس محدود للشعور بقيمة الذات المستمد من الإنجاز أو الصلاح، إلا أن من الممكن أن يكون منظور مؤيدي الحتميّة الصلبة، وكذلك، بشكل أعـم، المشككين في الإرادة الحرّة مدمرًا للغاية لنظرتنا لأنفسنا، وإحساسنا بالإنجاز، وبالقيمة، وباحترام الذات، خاصة عندما يتعلق الإنجاز بتشكيل الفرد لشخصيته الأخلاقيّة. يعتقد سميلانسكي (1997: 94, 2000) أن من الأفضل بالنسبة إلينا ردًا على ذلك أن نعزز الوهم المتمثل في أننا لدينا إرادة حرّة بالمعنى محل النظر. على نحو معقول، هناك نوع من احترام الذات يفترض مسبقًا أساسًا لاتوافقيًا، وسيقوّض هذا الأساس إذا كان المتشكك في الإرادة الحرّة على حق. ومع ذلك، ربما يتساءل المرء عما إذا كان سميلانسكي دقيقًا فيما يتعلق بمدى التدمير الذي يحدث لنا بالتخلي عن هذا النوع من احترام الذات، وعما إذا كانت هناك حاجة للتمسك بالوهم أو زرعه.

أولًا، لاحظ أن إحساسنا بقيمة الذات -إحساسنا بأن لدينا قيمة وأن الحياة تستحق العيش- يرجع بدرجة لا يمكن إهمالها إلى سمات ليست من صنع اختيارنا، ناهيك عن أن تكون من صنع إرادتنا الحرّة. يرفع الناس قيمة الجمال الطبيعي، والقدرة الرياضية الفطرية، والذكاء، ومصدر كل هذه الأمور ليس اختيارنا. ونحن نقيم أيضًا الجهود الطوعية -في العمل المثمر وفي السلوك الإيثاري، وفي تشكيل الشخصية الأخلاقيّة. لكن هل يهمنا بشكل كبير أن تكون هذه الجهود الطوعية مرادة بحرّية أيضًا بالمعنى محل النظر في الجدل التاريخي؟ ربما يبالغ سميلانسكي في تقدير مدى اهتمامنا بذلك أو مدى انبغاء الاهتمام.

فكّر في كيفية ظهور الشخصية الأخلاقيّة الحسنة. من المعقول أنها تتشكل بدرجة كبيرة بالتنشئة، والاعتقاد أنها كذلك واسع الانتشار. يعتبر الآباء أنفسهم قد فشلوا في تربية أطفالهم إذا تبيّن أن أطفالهم أصحاب نزعات لاأخلاقيّة، وعادة ما يهتمون جدًا بتربية أبناءهم لمنع مثل هذه النتيجة. ووفقًا لذلك، غالبًا ما يعتقد الناس أن لديهم شخصية أخلاقيّة حسنة صنعوها إلى حد كبير بسبب أنهم تربوا بحب وإجادة. لكن الذين يشعرون بذلك عن أنفسهم نادرًا ما يشعرون بفزع بسببه. نحن نميل إلى عدم الشعور بالإحباط عند فهمنا أن الشخصية الأخلاقيّة الحسنة ليست من صنعنا، وأننا لا نستحق الكثير من الثناء أو الفضل عليها. على العكس، نحن نشعر غالبًا بأننا محظوظين وممتنين. ومع ذلك، لنفترض أن هناك بعض الناس سوف يغلبهم الفزع. هل من المبرر أو حتى من المقبول بالنسبة لهم أن يعززوا وهم أنهم رغم ذلك يستحقون، بالمعنى الأساسي، الثناء أو الفضل على صناعة شخصياتهم الأخلاقيّة؟ ربما يكون معظمهم في النهاية قادرين على قبول الحقيقة دون الشعور بخسارة كبيرة. كل هذا يمكن أن يقول به أيضًا أولئك الذين يعتقدون أنهم لا يستحقون الثناء والاحترام بالمعنى الأساسي على صناعة شخصياتهم الأخلاقيّة لأنهم، بشكل عام، مسؤولون أخلاقيًا بهذه الطريقة.

11.8.4. العلاقات الشخصية والعاطفة

هل افتراض أننا مسؤولون أخلاقيًا بالمعنى قيد النظر في جدل الإرادة الحرّة مطلوب لتحقيق علاقات إنسانية ذات معنى ومرضية؟ يجيب بي. إف. ستراوسن بالإيجاب. في رأيه، للمسؤوليّة الأخلاقيّة أساس في المواقف التفاعلية، التي بدورها مطلوبة لأنواع العلاقات الشخصية التي تجعل حياتنا ذات معنى. ومبررنا لمزاعم استحقاق اللوم والثناء مؤسس في النهاية على منظومة المواقف التفاعلية البشرية، مثل الاستياء، والسخط، والشعور بالذنب، والغفران، والامتنان الأخلاقي، ولأن للمسؤوليّة الأخلاقيّة أساس من هذا النوع، فإن صحة أو زيف الحتميّة السببيّة لا علاقة له بما إذا كنَا نحمل الفاعلين المسؤوليّة الأخلاقيّة بمشروعية. فإذا كانت الحتميّة صحيحة في الواقع وتهدد هذه المواقف attitudes، فسنواجه إمكانية وجود موضوعية معينة للموقف، وهو وضع يقصي في نظر ستراوسن إمكان علاقات شخصية ذات معنى.

إن ستراسون محق على نحو معقول في اعتقاده أن موضوعية الموقف التفاعلي ستمنع جديًا علاقاتنا الشخصية، لكنه مخطئ في القول إن هذا الوضع ينتج أو يكون مناسبًا إذا كانت الحتمية تشكل تهديدًا حقيقيًا للمواقف التفاعلية (Pereboom, 1995, 2001, 2016). أولًا، بعض مواقفنا التفاعلية، رغم أنها سوف تُقوّض بالحتمية الصلبة، أو بشكوكية الإرادة الحرّة بشكل أعم، إلا أنها ليست لازمة للعلاقات الشخصية الجيدة. فالاستياء والسخط يقوضهما الموقف التشككي، لكن يؤكد المتشككون في الإرادة الحرّة مثل بيريبوم على أن كل الأشياء التي تُعتبر دون المستوى الأمثل بالنسبة للمواقف التفاعلية البديلة متاحة لنا . ثانيًا، ربما يواصل التشككي فيقول إن المواقف التفاعلية التي نريد الإبقاء عليها إما أنها ليست مهددة بأي قناعة شكية، لأنها ليس لديها افتراضات مسبقة أو اعتقادات مصاحبة تتعارض مع هذا الرأي، أو يكون لها نظائر ليست مهددة من هذا الجانب. فالمواقف والنظائر التي تبقى لا ترقى إلى موضوعية الموقف التي قال بها ستراوسن، وكافية للحفاظ على العلاقات الشخصية الجيدة.

من بين جميع المواقف التفاعلية المرتبطة بالمسؤوليّة الأخلاقيّة، يرتبط الاستياء الأخلاقي، الذي هو غضب موجه نحو شخص ما بسبب خطأ ارتكبه في حقه، والسخط الأخلاقي، الذي هو غضب من فاعل بسبب أنه أخطأ في حق طرف ثالث، ارتباطًا وثيقًا بشكل خاص بها. وهذا يشير إلى أن النقاشات المتعلقة بالمسؤوليّة الأخلاقيّة لا تركز غالبًا على كيفية تفاعلنا مع الفاعلين المثاليين أخلاقيًا، وإنما على كيفية استجابتنا لأولئك الذين تصرفوا تصرفًا سيئًا. تنطوي أنواع الحالات التي تستخدم غالبًا لتوليد قناعة قوية بالمسؤوليّة الأخلاقيّة بمعنى الاستحقاق الأساسي على ضرر خبيث بشكل خاص. ربما، إذن، تعلقنا بالمسؤوليّة الأخلاقيّة بهذا المعنى مستمد جزئيًا من الدور الذي يؤديه الاستياء والسخط الأخلاقي في حياتنا الأخلاقيّة، وتكون شكوكية الإرادة ذات تهديد خاص لأنها تتحدى مشروعيتهما.

غالبًا ما يكون للاستياء والسخط الأخلاقي وظيفة تواصلية في العلاقات الشخصية، وبناء على ذلك قد يعترض المرء بأننا لو كنا نسعى جاهدين لتعديل هذه المواقف التفاعلية أو القضاء عليها، فربما تتعرض هذه العلاقات للتلف (انظر شابو Shabo, 2012 لدفاع متطور عن هذا الرأي). لكن عندما نكون أهدافا لسلوك سيئ في علاقاتنا فهناك مواقف تفاعلية عاطفية أخرى غالبًا ما تُعرَض على أنها ليست محلًا للتحدي الذي يطرحه

الرأي الشكي، ويمكن للتعبير الذي يعبر عن هذه المواقف أن يؤدي أيضًا الدور التواصلي. يندرج في هذه المواقف الشعور بالألم، أو بالصدمة، أو بالإحباط إزاء ما فعله شخص آخر، والحزن والاهتمام الأخلاقي به. وغالبًا ما تُستعمل خيبة الأمل الزائفة أو الحزن الأخلاقي في التلاعب بالآخرين، لكن ما نستشهد به هنا هو النسخ الحقيقية. وبالتالي ليس من الواضح أن الغضب مطلوب للتواصل في العلاقات الشخصية.

يمكن تقديم حجة مفادها أن هذه البدائل مفضلة بالفعل. فالغضب الأخلاقي، الذي يمثل الاستياء والسخط نوعًا فرعيًا له، له دور مهم في العلاقات الإنسانية في حالتها العادية. فهو يحفز مقاومة الاضطهاد وسوء المعاملة، ونتيجة لذلك، يجعل العلاقات أفضل. لكن التعبير عن الغضب الأخلاقي له في أحيان كثيرة آثار ضارة. ففي العديد من المناسبات، يفشل في أن يساهم في صلاح من يتوجّه إليهم. وغالبًا ما يهدف التعبير عن الغضب الأخلاقي إلى التسبب في ألم جسدي أو عاطفي، ويمكنه أن يؤدي إلى مقاومة هدامة بدلًا من المصالحة. ويمثل الغضب الأخلاقي أيضًا حافزًا لاتخاذ تدابير تضر الآخر. وبالتالي لديه أيضًا ميل إلى إتلاف العلاقات أو تدميرها.

من المرجح أن تكون أنواع ودرجات معينة من الغضب الأخلاقي خارجة عن قدرتنا على النزوع، وبالتالي فإنه حتى المتشككين المخلصين ربما لا يكونون قادرين على إجراء التحول الذي يوصي به رأيهم. لذلك حتى لو كانت العلاقات الشخصية الأفضل لا تتطلب نزوعًا نحو الغضب الأخلاقي، فمن المحتمل ألا يكون هناك آلية متاحة لنا بشكل عام ربما نستأصل بها هذا النزوع، أو نبتر جذريًا مظاهره. يستشهد نيكولز Nichols (2007) بالتمييز بين الاستجابات العاطفية ضيقة النطاق، التي هي تفاعلات عاطفية محلية أو فورية مع الأوضاع، والاستجابات العاطفية واسعة النطاق، التي ليست فورية ويمكن أن تتضمن تفكرًا عقلانيًا. وكمشككين في الإرادة الحرة ربما نتوقع أنه لن يكون بإمكاننا الحد بشكل كبير من الغضب الأخلاقي الفوري ضيق النطاق عندما يخطئ أحدهم جديًا في حقنا في علاقاتنا الشخصية الأكثر حميمية. لكن في الحالات واسعة النطاق، قد نكون قادرين على الحد من، أو ربما القضاء على، الغضب الأخلاقي، أو على الأقل التنصل منه بمعنى رفض أي إكراه قد يُعتقد أنها يبرر التفاعلات الضارة ضد ارتكاب الخطأ. وقد يكون هذا التعديل للغضب الأخلاقي وافتراضاته النموذجية، بمساعدة هذه القناعة، مفيدًا لعلاقاتنا.

إن الشعور بالذنب والندم مهددان أيضًا من قِبل شكوكية الإرادة الحرّة، وقد يجادل المرء بأن هذه النتيجة أصعب من أن تُستوعب. قد يعترض المعترض بأن أمورًا كثيرة محل بحث هنا، لأن هذه المواقف الموجهة ذاتيًا لازمة للعلاقات الجيدة لفاعلين مثلنا يمكن أن يتصرفوا تصرفات لاأخلاقيّة. بدون الشعور بالذنب والندم، لن يكون لدينا دافع للتحسن الأخلاقي بعد التصرف بشكل سيئ، وسنُحرم من استعادة العلاقات التي أتلفها هذا التصرف، وسنُمنع من إعادة ترسيخ النزاهة الأخلاقيّة. لا يمكن لأي آلية من آلياتنا النفسية أن تولد هذه الآثار في غياب الشعور بالذنب والندم. سوف يقوض الموقف التشككي الشعور بالذنب لأنه ينطوي أساسًا على شعور بأن المرء يستحق اللوم بمعنى الاستحقاق الأساسي على فعل لاأخلاقي. إذا لم يشعر المرء بأنه مستحق اللوم على هذا النحو عن الفعل فلن يشعر أيضًا بالذنب بسببه. علاوة على ذلك، لأن الشعور بالذنب مقوّض بالرأي الشكي، لن يعد أيضًا الندم خيارًا، لأن الشعور بالذنب هو شرط مسبق لموقف الندم.

لنفترض أنك تتصرف بشكل سيئ في سياق علاقة ما، لكن لأنك تعتقد أن شكوكية الإرادة الحرّة صحيحة، ترفض ادعاء أنك مستحقًا اللوم بمعنى الاستحقاق الأساسي. ومع ذلك، أنت تقر بأنك تصرفت بشكل سيئ، وتشعر بخيبة أمل عميقة في نفسك، وتشعر، كما يقول بروس والر، بحزن وندم عميق على ما فعلته (Waller, 1990: 165-6؛ راجع Bok, 1998). بالإضافة إلى ذلك، أنت عازم على القيام بكل ما تستطيع لمحو نزوعك نحو التصرف بهذه الطريقة، وتبحث عن مساعدة لإجراء هذا التغيير. يمكن القول إن هذه الاستجابات يمكن أن تحقق الخير الذي يميل الشعور بالذنب إلى تحقيقه، وأنها متوافقة مع قناعة المشككين.

قد يبدو أن الامتنان يفترض مسبقًا أن الفاعل الذي يمتن أحدهم له مسؤول أخلاقيًا بمعنى الاستحقاق الأساسي عن تصرف مفيد، وحينئذ ستقوض القناعة الشكية هذا الموقف التفاعلي (Honderich, 1988: 518-19). لكن حتى لو كان الأمر كذلك، كما في حالة الغفران، لن تتأثر جوانب مركزية معينة، وهذه الجوانب يمكن أن توفر ما هو مطلوب من أجل العلاقات الشخصية الجيدة. يعني الامتنان، في المقام الأول، أن تكون ممتنًا لشخص ما تصرّف تصرفًا مفيدًا. صحيح أن كونك ممتنًا لشخص ما غالبًا ما يتضمن الاعتقاد أنه مستحق للثناء بمعنى الاستحقاق الأساسي عن فعل ما. لكن، يمكن للمرء أن يكون ممتنًا لطفل على بعض اللطف

بدون اعتقاد أنه جدير بالثناء بهذه الطريقة. هذا الجانب من الامتنان يمكن أن يُحتفظ به حتى من دون افتراض أن الآخر مسؤول بمعنى الاستحقاق الأساسي. ينطوي الامتنان عادة أيضًا على سعادة كاستجابة لما فعله شخص ما. لا يشكل الرأي التشككي تهديدًا على مشروعية أن يكون المرء سعيدًا وأن يعبر عن السعادة عندما يكون الآخرون مهتمين بمشاعره أو نبلاء معه.

11.9. كلمة أخيرة

إن العيش بدون تصور أن أفعالنا مرادة بحرّية بالمعنى المطلوب للمسؤوليّة الأخلاقيّة المستحقة أساسيًا لا نحصل عليه بشكل طبيعي. فتفاعلاتنا الطبيعية مع الأفعال الحسنة والسيئة تفترض مسبقًا أننا أحرار بهذا المعنى. لكن، كما يرى المتشككون في الإرادة الحرّة، هناك حجة قوية يتعين القول بها ضد هذا الافتراض، وأن تأييد هذا المنظور، رغم أن تفاعلنا القلق مبدئيًا مع الشكوكية المتعلقة بهذا النوع من الإرادة الحرّة، لن يكون له عواقب غير مقبولة بالنسبة إلينا. وفقًا لهؤلاء المتشككين، هذا المنظور لن يهدد معنى الحياة جديًا، لأنه متوافق مع شعور صادق بالإنجاز عندما ننجح في مشاريعنا. ولن يعوق إمكانية وجود علاقات شخصية جيدة، بل حتى يعد بمزيد من الاتزان من خلال الحد من الغضب الأخلاقي الذي كثيرًا ما يتلف العلاقات. ومن ثم، كما يقول المتشكك في الإرادة الحرّة، إذا تخلينا في الواقع عن افتراض هذا النوع من الإرادة الحرّة قيد النظر، فمن المرجح، وربما يكون ذلك مستغربًا، أن نكون أفضل حالًا نتيجة لذلك.

اقتراحات لمزيد من القراءة

فيما يلي قائمة من كتب الربع الأخير من القرن الماضي تدافع عن نوع ما من الرأي التشككي بشأن الإرادة الحرّة من منظور فلسفي:

Caruso, Gregg. 2012. *Free Will and Consciousness: A Determinist Account of the Illusion of Free Will*. Lanham, MD: Lexington Books.
Double, Richard. 1996. *Metaphilosophy and Free Will*.

New York: Oxford University Press.
Double, Richard. 1991. *The Non-Reality of Free Will.* New York: Oxford University Press.
Honderich, Ted. 1988. *A Theory of Determinism*. Oxford: Clarendon Press.
Levy, Neil. 2011. *Hard Luck*. Oxford: Oxford University Press.
Pereboom, Derk. 2014. *Free Will, Agency, and Meaning in Life*. New York: Oxford University Press.
Pereboom, Derk. 2001. *Living Without Free Will.* Cambridge: Cambridge University Press.
Smilansky, Saul. 2000. *Free Will and Illusion*. Oxford: Oxford University Press.
Sommers, Tamler. 2012. *Relative Justice: Cultural Diversity, Free Will, and Moral Responsibility*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
Strawson, Galen. 1986. *Freedom and Belief*. Oxford: Oxford University Press.

إن بروس والر شكوكي بشأن المسؤوليّة الأخلاقيّة، لكن ليس شكوكيًا بشأن الإرادة الحرّة. وإليك كتبه الثلاثة:

Waller, Bruce. 2014. *The Stubborn System of Moral Responsibility*. Cambridge, MA: MIT Press.
Waller, Bruce. 2011. *Against Moral Responsibility*. Cambridge, MA: MIT Press.
Waller, Bruce. 1990. *Freedom without Responsibility*. Philadelphia, PA: Temple University Press.

يجادل هذا الكتابان لصالح شكوكية الإرادة الحرّة من وجهة نظر علمية عصبية ونفسية:

Libet, Benjamin. 2004. *Mind Time*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Wegner, Daniel. 2002. *The Illusion of Conscious Will.* Cambridge, MA: MIT Press.

Mele's book defends free will against arguments from neuroscience:

Mele, Alfred. 2009. *Effective Intentions.* New York: Oxford University Press.

وكتاب الإرادة الحرّة Free Will لسام هاريس هو كتاب شهير مقروء على نطاق واسع يدافع عن موقف شكي بشأن الإرادة الحرّة ويناقش أيضًا حجج علم الأعصاب:

Harris, Sam. 2012. *Free Will.* New York: Free Press.

12 التنقيحيّة Revisionism وبعض المسائل المتبقية

حاولنا في هذا الكتاب تقديم مقدمة شاملة لأهم المسائل الفلسفية المعاصرة فيما يتعلق بالإرادة الحرّة. أبدت الفصول السبعة الأولى تمهيدنا للنزاعات الرئيسة في الجدل والتطورات التي تحرك معظم العمل الفلسفي المتعلق بالإرادة الحرّة. ثم كان الفصلان الثامن والتاسع مخصصين لمختلف أشكال التوافقيّة ومميزاتها وعيوبها. وتناول الفصلان العاشر والحادي عشر المواقف اللاتوافقيّة المختلفة مع مشاكلها وآفاقها. في هذا الفصل الختامي، سنعالج مجموعة من المسائل المهمة التي لم ننظر فيها بعد. نبدأ بالموقف التنقيحي الدقيق لمانويل فارجاس Manuel Vargas، ثم نعالج بإيجاز المجادلات الحديثة المتعلقة بمسؤوليّة الإغفالات، وتوافق التفكر العقلاني مع الاعتقاد بالحتميّة السببيّة، والفلسفة التجريبية، وأخيرًا، الإرادة الحرّة والمسائل الدينية.

12.1. تنقيحية مانويل فارجاس

في عدد من المقالات وفصول الكتب (مثلًا، Vargas 2005a, 2007, 2009, 2011)، والآن في كتابه «بناء كائنات أفضل: نظرية في المسؤوليّة الأخلاقيّة Building Better Beings: A Theory of Moral Responsibility»: يدافع مانويل فارجاس عن التنقيحية. والتنقيحية، كما يتصور فارجاس، ليست رأيًا توافقيًا صريحًا، ولا برأي لاتوافقي صريح. وإنما هي رأي هجين يكون من جانب معين شكلًا لاتوافقيًا للشكوكية ومن جانب آخر شكلًا مبتكرًا للتوافقيّة.

كيف يمكن الجمع بين شكوكية الإرادة الحرّة والتوافقيّة؟ لنظرية فارجاس عنصران متميزان، عنصر وصفي descriptive، الذي هو لاتوافقي وشكوكي، وعنصر توجيهي prescriptive، الذي هو توافقي. على اعتبارات وصفية بحتة، وفقًا لفارجاس، فإن تصورنا الشعبي للمسؤوليّة الأخلاقيّة يتضمن افتراضات لاتوافقيّة تستلزم شروط الرضا الليبرتاري (2013: الفصل الأول). لكن لأسباب تجريبية تتوافق مع تلك الأسباب التي يجدها بيريبوم مقنعة (انظر مناقشتنا لبيريبوم في القسم 11.4)، يشكك فارجاس في أن الأشخاص الفعليين يمكنهم امتلاك الموارد الليبرتاريّة والتصرف منها (Vargas, 2013: الفصل الثاني). هو يدعي أن ذلك غير

متصوَّر في ضوء «معيار للمعقولية الطبيعانيّة» معقول (2013: 58-60). وبالتالي، يسفر المفهوم الشعبي العادي عن نتيجة متشككة: الأشخاص ليسوا أحرارًا وليسوا مسؤولين في ضوء المفاهيم الشعبية الفعلية في تفكيرنا حول الحرية والمسؤوليّة. ومع ذلك، يقترح فارجاس، (2013: الفصل الثالث)، أننا يجب أن نقاوم تأييد الأطروحة التوجيهية التي تتماشى على نحو مميز مع الأشكال المألوفة لشكوكية الإرادة الحرّة وشكوكية المسؤوليّة الأخلاقيّة. وإنما ينبغي علينا مراجعة مفهومنا من خلال استئصال الخيوط اللاتوافقيّة المرفوضة مع الحفاظ على الخيوط التوافقيّة.

إن مفتاح الاقتراح التنقيحي لفارجاس هو الادعاء الذي مفاده أن ماهية المسؤوليّة الأخلاقيّة -بما في ذلك متطلبات الحرية لها- يمكن أن تنفصل على نحو مهم عن مفهومنا الشعبي لها. إذا كان الأمر كذلك، فنحن بحاجة إلى نأخذ على محمل الجد إمكانية تنقيح المفهوم لجعله يتوافق مع الطبيعة الحقيقية للمسؤوليّة. إن هذا، كما يرى فارجاس، هو بالضبط الوضع الذي نجد فيه أنفسنا. ولذلك يصف فارجاس شكل تنقيحي للتوافقيّة كعلاج. وفقًا لفارجاس (2013: الفصل الرابع)، ينبغي علينا إجراء هذه التنقيحات بطريقة منهجية تراعي الأعباء المعيارية normative لتبرير ممارساتنا للمسؤوليّة الأخلاقيّة، خاصة الممارسات المتعلقة بملاءمة الثناء واللوم. يمكننا بهذه الطريقة أن «نبني» تقريرًا معقولًا طبيعانيًا عن الفاعلية الحرّة والمسؤولة يناسب مطالبنا المعيارية.

سنعرض الآن كل أطروحة من الأطروحتين الرئيسيتين لفارجاس، أطروحته الوصفية ثم أطروحته التوجيهية. ثم سننظر في معقولية اقتراحه أن مفهومنا الشعبي للمسؤوليّة الأخلاقيّة يمكن أن ينفصل على نحو مهم عن ما تكون عليه المسؤوليّة الأخلاقيّة حقًّا.

12.1.1. الأطروحة الوصفية لفارجاس

كيف يجادل فارجاس عن أطروحته الوصفية لصالح شكوكيّة الإرادة الحرّة والمسؤوليّة الأخلاقيّة؟ في نظره، التوافقيّة، كأطروحة وصفية، لا يمكن الدفاع عنها. يتعلق أحد الأسباب بالانجذاب البديهي لبعض الحجج الفلسفية، بغض النظر عن الجدارة الفلسفية للحجج نفسها.

يؤيد فارجاس حجة النتيجة للاتوافقيّة ويهمل أي نظر مباشر في محتويات الحجة (2013: 27). وإنما يسأل لمَ كانت الحجة جذابة جدًا. وفي القيام بذلك، هو يذكر أن الاستدعاءات التوافقيّة للقدرة الحاسمة المتنازع عليها، القدرة على التصرف بشكل مغاير، تجعل الحجة غير مقنعة لـ «التوافقيين الملتزمين بالتوافقيّة مسبقًا» (28). ومع ذلك، فهذا ليس سببًا لـ «تعادل standoff» بين التوافقيين واللاتوافقيين، لأن:

«طبيعية naturalness أو سهولة القراءة اللاتوافقيّة للحجة هي نفسها دليل على أن الحجة تجسد جزءًا مهمًا من محتويات ومنطق تفكير الحس المشترك فيما يتعلق بهذه المسائل (28).

وفقًا لفارجاس، إذا أجرينا الحجة من خلال الناس العاديين، نجد أن القراءة الأكثر شيوعًا لمزاعم «الاستطاعة can» المطمورة في الحجة متصالحة مع اللاتوافقيّة، وهذا دليل غير مباشر على أن مفهومنا الشعبي القائم على الحس المشترك لاتوافقي (28-9). يسلّم فارجاس الآن بأن «بناء حجة للاتوافقيّة المفاهيمية الشعبية على أساس تلقي reception الحجج اللاتوافقيّة الفلسفية له حدوده» (29). لكن القيام بذلك يساعد على الأقل في كشف «فهم طبيعي لمعنى القدرة المتعلقة بمشكلة الإرادة الحرّة» (29).

ينتقل فارجاس إلى حجة فرانكفورت ضد شرط الإمكانيات البديلة فيما يتعلق بالمسؤوليّة الأخلاقيّة، ويعترض على أهمية حصر المدافعين الفرانكفورتيين الجدل في الإمكانيات المتينة، حيث يتضمن قيدًا متعلقًا بالأهمية المعيارية (انظر مناقشتنا للمتانة في القسم 5.2). وعن اقتراح ماكينا عن المتانة (2003)، يتساءل فارجاس لمَ يجب علينا أن نفترض أن الأهمية المعيارية تكون قيدًا على البديهيات الشعبية. وكما يقول، من الممكن «أن تكون لمفاهيمنا العادية شروط غير مهمة معياريًا مبنية فيها» (32). ثم يزعم أنه، على «مستوى وصف بنية فكرنا الأخلاقي العادي، لا يكون مطلب الأهمية المعيارية مناسبًا» (32). إذا كان الأمر كذلك، فإن أولئك الذين يناقشون حجة فرانكفورت من حيث المتانة ينطلقون من افتراض مضلل أو زائف -على الأقل بقدر ما يحاولون كشف كيف تعمل مفاهيمنا الفعلية للحرية والمسؤوليّة. عند هذا المنعطف، ربما يعترض منظّر صاحب توجه أكثر تقليدية -توافقي أو لاتوافقي- على أسس فارجاس لتحديد ماهية مفهوم الحس المشترك للمسؤوليّة الأخلاقيّة، أو، بدلًا من ذلك، ماهية العلاقة بين الأساليب

المألوفة للحجاج الفلسفي ومفهومنا الشعبي، وهو التميز الذي يستشهد به فارجاس نفسه في التمييز بين اللاتوافقيّة الفلسفية واللاتوافقيّة النفسية الشعبية. من طرق تقييم معقولية حجة مثل حجة النتيجة تقييمها من خلال ما إذا كانت تصل إلى أدنى نقطة في المقدمات التي يمكن أن ترتكز على مفاهيم شعبية لا يمكن الاعتراض عليها. قبل التأمل في الحجة، يميل الكثيرون إلى فهم القدرة المتنازع عليها لاتوافقيًا. وفارجاس محق في هذا. لكن أليس مقصد الحجة نفسه كجزء من فلسفة جادة تحاول إظهار أنه بعد التدقيق نجد أن تلك الانطباعات الأولية مبررة؟ وإذا لم تكن مبررة، ألا يساهم هذا في إثارة الشكوك حول هذه الانطباعات الأولية؟ بمعنى، أحد طرق فهم الأشكال التقليدية للحجاج الفلسفي على الأقل في هذه المنطقة من الفلسفة هو فهمها من خلال إسهامها في توضيح ما توصلت إليه مفاهيمنا المنطقية بالفعل، أو، ما تلزمنا به حقًا. وبالتالي، ربما يعترض المنظّر الأكثر تقليدية، قبل أن نخلص إلى استنتاجات لاتوافقيّة عن ماهية مفاهيمنا الشعبية، بأننا يجب علينا في الواقع مناقشة الحجج الفلسفية نفسها. وإذا كان الأمر كذلك، فإن تصريحات فارجاس غير المباشرة عن حجة النتيجة لا يمكن أن تساعد في تثبيت أطروحته الوصفية؛ إذ سوف يتعين عليه أن يتناولها مباشرة إذا أراد أن يعتمد عليها كدليل على أطروحة وصفية لاتوافقيّة الطابع.

تنطبق نقطة مماثلة على تقييم فارجاس لحجة فرانكفورت. فهو يشير إلى أن الشواغل المتعلقة بالإمكانيات المتينة قد تكون مهمة للمفهوم الشعبي، لأن المفهوم قد يكون له في النهاية عناصر غير مهمة معياريًا. وبالطبع هذا ممكن. لكن أولئك الذين سعوا، مثل فيشر (1994)، وماكينا (2003)، وبيريبوم (2001, 2014)، إلى قصر الجدل على البدائل المتينة قد قاموا بذلك من خلال اتخاذ خطوات تعتمد على الموارد المفاهيمية -عادة من خلال التجارب الفكرية- التي تهدف جميعها إلى الاستناد إلى البديهيات الشعبية فيما يتعلق، مثلًا، بمعقولية شروط إلقاء اللوم.

لا شيء من هذا يشير إلى أن فارجاس كان مخطئًا في كون أن الرأي المستمد من الحس المشترك -أو رأيا يعتمد بالأساس على الحس المشترك- فيما يتعلق بالإرادة الحرّة والمسؤوليّة الأخلاقيّة لاتوافقيًا. ومع ذلك، يبدو أنه يتعين عليه، قبل أن يتمكن من ادعاء أن اقتراحه التوافقي الوصفي يكون خروجًا تنقيحيًا عن الحس المشترك، أن يحسم النزاع الأكثر أساسية حول ما هو التقرير التنقيحي عن الحرية والمسؤوليّة هو التقرير الصحيح.

وفي القيام بذلك، سيتعين عليه التقدم ببطء خلال التفاصيل المبعثَرة لحجة النتيجة، وأمثلة فرانكفورت، وكذلك العديد من الحجج الأخرى، مثل حجة التلاعب. سيحاول توافقي أكثر تقليدية -يحاول حسم المسألة الوصفية- أن يبين أن التأمل الناشئ عن هذه الحجج يدعم تقريرًا توافقيًا عن مفاهيمنا القائمة على الحس المشترك بشأن الحرية والمسؤوليّة. ويتحمل فارجاس عبء إظهار لِمَ يكون هؤلاء التوافقيين على خطأ.

يقدم فارجاس أسسًا أخرى لأطروحته الوصفية. فحسب ما يقول، البحث التجريبي الذي يهدف إلى تحديد المفهوم الشعبي يدعم رأيه (انظر، مثلًا، Nichols, 2006; Nichols and Knobe, 2007)[1]. الآن، يسلم فارجاس بأن هناك دليل قوي منافس على أن الناس العاديين غالبًا ما يحكمون بأحكام توافقيّة صريحة في مجموعة من الظروف (انظر، مثلًا، Nahmias, 2006; Nahmias, et al., 2006). لكنه لا يجد هذه النتائج كافية لمساعدة التوافقيين. أحد الأسباب التي يقدمها هو أن مفهومنا ربما يكون متشظيًا fragmented، وهذا يبقينا مع الخيوط المتصالحة مع اللاتوافقيّة (8-37). لأنه ليس هناك مشكلة بالنسبة للّاتوافقيين أن يسلموا بأن الناس في بعض الأحيان يستشهدون بفهم توافقي للحرية، ويبقى لنا حقيقة أن «في فئة كبيرة من الحالات تعتمد مسؤوليتنا على أطروحة كون الحتميّة زائفة» (39). ومع ذلك، عند هذه النقطة، قد يحتج ناقد بأن الطريقة البسيطة لفهم النزاع بين نيكولز Nichols وناميّاس يتمثل في إما أن هناك شيئًا ما موّحدًا -مفهومًا شعبيًا- يكون محلًا للنزاع بينهما وبحاجة لحل، أو هناك مفاهيم شعبية مختلفة، وهذه مسألة مفتوحة قادرة على تأمين مسؤوليتنا الأخلاقيّة. وفي الحالتين، لا يبدو أننا في وضع يسمح لنا في ضوء الحالة الحالية للنزاع بأن نستبعد بحسم شكل التوافقيّة القائم على الحس المشترك.

12.1.2. الأطروحة التوجيهية لفارجاس

الآن انظر في الأطروحة التوجيهية لفارجاس. لنسلّم لفارجاس بأن رأي الحس المشترك عن الإرادة الحرّة والمسؤوليّة الأخلاقيّة لاتوافقي. ولنسلّم

(1) أدناه، سوف نوضح ونقيم هذا العمل الفلسفي التجريبي، المعروف بالفلسفة التجريبية. يكفي في الوقت الحالي أن نذكر أن هذا البحث مكرس لتوظيف التقنيات البحثية في العلوم الاجتماعية للمساعدة في تحديد الاعتقادات القائمة على الحس المشترك، والمفاهيم، والبديهيات، التي لدى الناس بالفعل.

أيضًا بأنه لا توجد نظرية ليبرتارية يمكن أن تتحقق لأنها تتجاوز ما هو معقول طبيعانيًا. وبذلك، يجد فارجاس نفسه في صحبة كاروسو Caruso (2012)، وليفي (2011)، وبيربوم (2001, 2014)، وجالين ستراوسن (1986)، ووولر Waller (1990). ما هي حجة فارجاس على أننا ينبغي أن نختار، في مقابل هؤلاء الفلاسفة، شكلا تنقيحيًا للتوافقيّة؟ لماذا لا نصبح شكوكيين فيما يتعلق بالسؤال التوجيهي ونختار إقصاء المسؤوليّة -أو على الأقل إقصاء نوع مهم للمسؤوليّة، نوع يوصف من حيث الاستحقاق الأساسي؟ يجيب فارجاس من خلال الاستناد إلى مبدأ الحفظ conservation الفلسفي (2013: الفصل الرابع) فيما يتعلق بنظام مسؤوليتنا، بما في ذلك ممارساتنا للثناء واللوم. فالإبقاء على النظام وليس محوه كما يريد المتشكك هو أكثر محافظة conservative. وإذا كان النظام مفيدًا، فلم لا نبقي عليه؟ ويمكن الإبقاء عليه من خلال مراجعة المفاهيم الرئيسية الكافية بالضبط لجعل النظام مبررًا معياريًا ومقبولًا طبيعانيًا. يهدف فارجاس إلى القيام بذلك من خلال تقديم نموذج زراعة الفاعلية *agency-cultivation model*. والفكرة المركزية هي أن لدينا سبب لأن نريد نظامًا من الممارسات يساعد في بناء كائنات أفضل -على وجه الخصوص، الكائنات القادرة على إدراك العلل الأخلاقيّة[1]. وكما يعبر فارجاس:

على نموذج زراعة الفاعلية، نبرر قواعد المسؤوليّة، قواعد الثناء واللوم الأخلاقيين، في ضوء الدور الذي تؤديه الممارسات الاجتماعية المعنية بشكل معقول في زراعة شكل من الفاعلية القيّمة، بافتراض الحقائق المختلفة حول السمات الثابتة والمرنة لنفسيتنا. فالغائية، والبنية النفسية، وشكل خاص للفاعلية كلهم لهم دور في التقرير (2013: 196).

إن الغائية المعنية لها علاقة بتبرير ممارساتنا للمسؤوليّة وتعاملنا مع الناس كفاعلين مسؤولين من حيث المنافع الاجتماعية للقيام بذلك. في هذا الصدد، يقترح فارجاس نظرية توافقيّة متأثرة-أخلاقيًا moral-influenceability . وهناك نسخة مألوفة لنظرية من هذا النوع يرفضها فارجاس (مثلًا، Smart, 1963) تقوم بهذا العمل التبريري مباشرة بطريقة نفعية -من النوع الذي وجده ستراوسن مضللًا (1962). لكن يرغب فارجاس في مراعاة نفسية الأشخاص بطريقة مفيدة لتبصرات ستراوسن (انظر القسم 6.1). لا يهتم الناس بالتأثير على الآخرين عند الانخراط في ممارسات إلقاء

(1) لاحظ التشابه هنا مع نوع الآراء الاستجابية-للعلل مثل رأي وولف ورأي نيلكين (التي نوقشت في الفصل الثامن).

اللوم والثناء -فهم يعبرون عن نظرتهم الرجعية backward-looking فيما يتعلق بنوعية الإرادة التي لدى أولئك الذين يثنون أو يلومون. يؤكد فارجاس على أننا نستطيع أن نقدر قيمة النظام الذي يناسب هذه الميول البشرية بطرق تكون مفيدة إجمالًا. إذن ما ينبغي أن نهدف إليه وأن نروج له هو شكل خاص للفاعلية يسهل هذه الفوائد الاجتماعية الصحية.

هذا الشكل المحدد للفاعلية الذي يقترحه فارجاس -الذي هو جوهر اقتراحه التوافقي- هو نسخة من نظرية الاستجابة-للعلل توازي تقريبًا رأي والاس (1994)، وفيشر ورافيزا (1998). يكتب فارجاس ما يلي:

ما يجعل الفاعل خاضعًا بشكل صحيح لقواعد الثناء واللوم الأخلاقيين هو أن لديه القدرة العامة على إدراك الاعتبارات الأخلاقيّة والاستجابة لها بشكل مناسب (2013: 203).

علاوة على ذلك، يقرن فارجاس بين نظرية استجابة-للعلل وفكرة ستراوسنية مهمة: ما هو محل الثناء واللوم هو نوعية الإرادة، وهما «يعززان ويحافظان على» (204) نوع من الفاعلية حساس للاعتبارات الأخلاقيّة. ومع ذلك، فإن نسخة فارجاس من نظرية الاستجابة-للعلل تخرج إلى حد كبير عن النسخ الأكثر تقليدية. فهو يرفض ما يسميه الذرّية والوحدوية atomism and monism بشأن الإرادة الحرّة والفاعلية المسؤوليّة، الذي يمكن من خلاله وصف قدرات الحرية للفاعلين حصرًا من خلال الحالات الباطنية intrinsic للفاعل التي لا تختلف حسب الموقف situationally (204-9). بالاعتماد على عمل فلاسفة مثل جون دوريس John Doris (2002)، يقترح فارجاس أن فهمنا للاستجابة للعلل يجب أن يكون منفتحًا لفكرة أن الفاعلين يكتسبون أو يفقدون قدراتهم الاستجابية-للعلل اعتمادًا على سياقاتهم الظرفية (Vargas, 2013: 213-14). والنتيجة هي نوع من الخارجانية externalism بشأن الفاعلية الحرّة، تختلف بالعوامل البيئية. وكما يرى فارجاس، فإن الفهم المستنير لنفسيتنا البشرية يتطلب من أي نظرية جيدة للفاعلية الحرّة أن تراعي حقيقة أن الأشخاص ليسوا ذرات ويحتفظون بشخصياتهم الفاعلية التي لا تتغير في مختلف السياقات الظرفية. هذا يشكل فكرة مثيرة للاهتمام وعميقة بشكل خاص لتحديث مجموعة الآراء التوافقيّة الأكثر تقليدية.

عند هذه المرحلة، نود أن نميز بين المقترح التوافقي المثير للاهتمام الذي

يقدمه فارجاس وبين حججه على أنه يؤدي دورًا في أطروحته التوجيهية التنقيحية. هنا سوف نقدم اعتراضًا واحدًا فقط. يبرر فارجاس، كما جادلت كيلي ماكورميك Kelly McCormick (2013)، نظام المسؤوليّة الأخلاقيّة بفضل ترويج هذا النظام لشكل متميز للفاعلية. لكن تبريره المعياري لسبب وجوب مراجعته وليس إبطاله يعتمد فقط على ما إذا كانت الفاعلية التي من هذا النوع ذات قيمة بحيث يجب الترويج لها. تصف ماكورميك هذا بأنه استراتيجية «تمرير للمسؤوليّة buck-passing» (McCormick, 2013: 13-14). وكما تلاحظ، هناك شيء واحد علينا أن نعترف به، كما يفعل فارجاس، هو أننا، كأمر نفسي، ننزع إلى أن نثّمن الفاعلية التي من هذا النوع (من المؤكد أن هذه النقطة الستراونسية صحيحة). وإنه لأمر آخر أن ندعي أنها ذات قيمة. لكن أن ندعي أنه باعتبار كل الأمور فإنه ينبغي علينا أن نتصرف بطريقة تعزز هذه القيمة فهذا يمثل أطروحة أقوى بكثير (14-15).

لن نتابع هذا الأمر هنا إلا أن نقول إنه بمجرد أن يقتصر النزاع على المشكلة النوجيهية، فإن تقرير مسألة اعتبار كل الأمور فيما يتعلق بما يجب علينا فعله يجب أن يوزن في مقابل البدائل التي يقدمها المتشككون اللاتنقيحيون. يبدو أن فارجاس يشارك ستراوسن (1962) في الاقتناع بأن المكاسب والخسائر في الحياة البشرية سوف تفضل بوضوح الإبقاء على نظام المسؤوليّة. لكن بناء على الكيفية التي يطور بها المتشكك بديله المقصي للنظام، فربما تكون الخسائر في الحياة البشرة قليلة وربما تكون المكاسب كثيرة. إن هذا، على أي حال، هو الكيفية التي جادل بها المتشكك بيريبوم (1995, 2001, 2014) وكاروسو (2012). (انظر القسم 11.6 لمناقشة كيف قد يزن المتشكك الأخلاقي التكاليف والفوائد).

12.1.3. الأطروحة المفاهيمية الجذرية لفارجاس

الآن فكر في ادعاء فارجاس القائل إن الإرادة الحرّة والمسؤوليّة الأخلاقيّة ربما قد يحيدا عن المفاهيم الشعبية لماهيتهما. كما يقول ماكينا، هناك قلق من أن هناك اختلاف، مثلًا، بين الماء ومفهومنا له:

لا يمكن أن تنفصل ماهية المسؤوليّة الأخلاقيّة عن المفهوم المتعلق بكيفية وجودها، إذا جاز التعبير، شيء ما للمسؤوليّة الأخلاقيّة لا بد أن

يكون وراء مفهومنا عنها (McKenna, 2009b: 11).

إذا كان ماكينا محقًا في هذا الأمر، فإنه يتاح لفارجاس تقديم مقترحه التوافقي بطريقة لاتنقيحية بأن يقاوم أولًا اللاتوافقي في المرحلة الوصفية. أما إذا كان ملتزم بتشخيصه اللاتوافقي للمفهوم الشعبي، فيبدو أنه مضطر لقبول أن مقترحه التوافقي يتعارض مع المفهوم الشعبي. في غياب ذلك، يكون فارجاس تحت خطر تغيير الموضوع من خلال البقاء ملتزمًا باقتراحه التنقيحي. إذا كان الأمر كذلك، فليس هناك هذا الموضوع المستقل الذي يمكن الوصول إليه بنجاح وأن يوصف بالنظرية التوافقيّة المقترحة من فارجاس، في حين أن المفهوم الشعبي اللاتوافقي المرفوض يخطيء الموضوع المعني. وإنما يُتخلى عن مفهوم واحد، ويبنى مفهومًا آخر، ثم يختار الأخير موضوعًا مختلفًا عن الذي يختاره الأول. هذا هو ما تطلق عليه ماكورميك (2013) مشكلة إرساء الإحالة *reference-anchoring problem*.

ينظر بيريبوم في احتمالية أن ما يقترحه فارجاس هو مسألة تنقيح تصورنا *conception* عن المسؤوليّة الأخلاقيّة وليس مفهوم *concept* المسؤوليّة الأخلاقيّة[1]. هذا من شأنه أن يسمح لفارجاس بتجنب تهمة أنه يغير الموضوع. لكن يسأل بيريبوم بعد ذلك عما إذا كان هذا التصور:

قريب بما فيه الكفاية من التصور الشعبي ليُعتبر امتدادًا طبيعيًا له، تصور يستطيع أن يعمل بما فيه الكفاية العمل الذي يقوم به التصور الشعبي في الحكم على المسائل المتعلقة بالمسؤوليّة الأخلاقيّة والعقاب الأخلاقي، وفي السيطرة على مواقفنا attitudes تجاه أفعال من حولنا (Pereboom, 2009c: 25).

هنا، كما توضح ماكورميك (2013)، إذا لم يكن التصور قريبًا بما فيه الكفاية من التصور الشعبي، فعندئذ يبدو أننا لدينا مفاهيم مختلفة تمامًا وتغيير للموضوع، كما يقترح ماكينا. لكن إذا كان كذلك، فإن لدينا طريقة لإرساء إحالة المفهوم بحيث يمكن لفارجاس أن يدافع بتماسك عن زعمه أنه من خلال مقترحه التنقيحي لا يكون هو ومحاوروه يتحدثان عن موضوعين مختلفين.

(1) تقريبًا، الفرق بين المفهوم concept والتصور conception هو أن الأخير يمكن أن يُفهم على أنه محاولة لإعطاء محتوى للأول. فمفهومنا عن الماء، مثلًا، كان موجوداً في عصر أرسطو، قبل أن يفهم أحد أن الماء كان H_2O. لكن مع هذا النوع من التقدم المعرفي، طورنا أيضًا تصورًا للماء لم يكن لدى أرسطو، جزء منه هو أن «الماء» يشير إلى مركب كيميائي.

مع هذه الشروط، فكر كيف يمكن لأمثال بيريبوم أن يقيموا نجاح فارجاس في تجنب تهمة تغيير الموضوع. لكي يبقى المفهوم الذي يقترحه فارجاس امتدادًا طبيعيًا للمفهوم الشعبي وهكذا فقط يكون مفهومًا منقحًا لمفهوم مشترك، فإنه يجب الإبقاء على شكل المسؤوليّة المتضمن لاستحقاق أساسي، لأنه وفقًا للمتشككين في المسؤوليّة الأخلاقيّة مثل بيريبوم، هذا هو كل ما هو مفترض أن يكون محل النزاع في الجدل. لكن حيث أن فارجاس (2013: 249-56) يرغب في رفض هذا الارتباط القوي بالمسؤوليّة المتضمنة للاستحقاق الأساسي، فيبدو أنه لا يغير فقط مفهومنا للمسؤوليّة. وإنما يقدم مفهومًا جديدًا، مثلما يتهمه ماكينا. ومن المفارقات انه إذا فُهم مقترح فارجاس على أنه يغير الموضوع، فإن المتشككين في المسؤوليّة الأخلاقيّة المستحقة أساسيًا مثل بيريبوم في وضع يسمح لهم بتأييد المقترح التوافقي لفارجاس، لأنهم قابلون للإبقاء على مجموعة ممارسات المسؤوليّة الأخلاقيّة المفيدة اجتماعيًا التي لا تفترض مسبقًا الاستحقاق الأساسي (القسم 11.6).

ومع ذلك، ففارجاس على دراية بهذه التحديات. ويجادل، ضد هؤلاء، بأن من الخطأ ربط ممارساتنا للمسؤوليّة ربطًا وثيقًا بالاستحقاق الأساسي (2013: 257). لكن إذا وضعنا هذا الجدل المتعلق بالاستحقاق الأساسي جانبًا، هل يتجنب فارجاس تهمة تغيير الموضوع التي ألقاها ماكينا/بيريبوم؟ وفقًا لماكورميك (2013: 7) قد نجح فارجاس من خلال الاهتمام بالعمل الذي يقوم به المفهوم الشعبي للمسؤوليّة في تنظيم أحكامنا المتعلقة بمتى يكون الفاعلون مستحقين للثناء واللوم. لا بد أن يتحقق ذلك من خلال الاهتمام بالمنطق الداخلي والبنية الداخلية لما يسميه نظام المسؤوليّة (Vargas, 2013: 101). بعد أن يرى المرء العمل الذي يجب أن يقوم به مفهومًا مناسبًا للمسؤوليّة، يمكن له حينئذ أن يعيد تشكيل المفهوم ليقوم بهذا العمل بطرق منقحة تخرج عن المفهوم الشعبي -وعلى الأخص أن ينتزع ويبعد المتطلبات الليبرتاريّة الموجودة في المفهوم الشعبي.

لذلك ترى ماكورميك (2013) أن فارجاس يمكنه أن يجيب على تحدي إرساء-الإحالة لماكينا/بيريبوم. هنا، نود أن نبقى منفتحين وأن نترك النزاع دون حسم. جزء من محل النزاع هو حول ما إذا كنا نستطيع بعد كل ذلك أن نقيم هذا الخلاف مع وضع دور المسؤوليّة الأخلاقيّة المتضمنة للاستحقاق الأساسي جانبًا. يميل البعض إلى ادعاء أن هذا المفهوم يجب أن

يدخل في الخلاف لتفادي تهمة تغيير الموضوع[1]. لكن مع بقاء هذه المسألة الكبيرة بعيدة، يكون دفاع ماكورميك عن فارجاس معقولًا. ومع ذلك، هناك نقطة واحدة قد تثير مشكلة بالنسبة لفارجاس (بعيدًا عن المسائل المتعلقة بالاستحقاق الأساسي) حول التمييز الذي يرسمه فارجاس بين نظام المسؤوليّة الأخلاقيّة والعمل الذي يقوم به المفهوم الشعبي داخله، من ناحية، وبين المفهوم الشعبي نفسه، من ناحية أخرى. من الطرق الطبيعية لفهم ممارساتنا للمسؤوليّة الأخلاقيّة الفعلية بشأن الثناء واللوم أن نفهمها على أنها في حد ذاتها محرَّكة ومشَّكلة بالمفاهيم الشعبية التي هي محل النزاع حاليًا. ليس من الواضح أنه يمكن للمرء تحديد وتوضيح دور عمل المفهوم في مجموعة من الممارسات بطريقة تنفك عن المفهوم نفسه.

يقدم لنا فارجاس مقترحًا مثيرًا للاهتمام ومهمًا للتفاوض حول مناطق الإرادة الحرّة والمسؤوليّة الأخلاقيّة، مقترح يفضل مراجعة المفاهيم الشعبية لكن مع بقاء مراجعة الممارسة الشعبية بأدنى قدر. على النقيض من ذلك، لا تدعو شكوكية الإرادة الحرّة لبيريبوم إلى تنقيح مفاهيمي، وإنما إلى تغيير حقيقي في الممارسة.

12.2. مسؤوليّة الإغفالات

ننتقل الآن إلى معالجة موجزة نسبيًا لعدد من المسائل والاتجاهات في جدل الإرادة الحرّة التي كانت بارزة في السنوات الأخيرة. أحد الموضوعات التي تناقش حاليًا مناقشة مكثفة هو المسؤوليّة الأخلاقيّة عن الإغفالات. إن المسؤوليّة عن قرارات عدم القيام بالأفعال، مثلًا قرار عدم مساعدة شخص ما في مشكلة، يمكن أن تعامل بنفس الطريقة التي تعامل بها قرارات القيام بالأفعال. كل ما يتميز به كل نوع من هذين النوعين من الحالات من فعل أساسي، وقرار، وشروط من أجل المسؤوليّة عن الفعل الأساسي سيكون متماثلًا. ومع ذلك، من المسائل المعقدة التي تثار هنا في هذه الحالات، وتتعلق بالمسؤوليّة عن نتائج القرارات.

تظهر مسائل مثيرة للاهتمام جدًا في حالات يكون فيما ما يُغفل عنه

(1) بالمناسبة، في هذه المرحلة، كمؤلفين متشاركين، ينبغي أن نذكر أننا منقسمون. فبيريبوم ملتزم بهذه الأطروحة. أما ماكينا فليس كذلك؛ ويرغب في أن يبقى لاأدريًا.

هو القرار نفسه. يمكن اعتبار المسؤوليّة عن بعض هذه الإغفالات بمثابة حالات للمسؤوليّة المشتقة، التي لها مكوّن إبستمولوجي رئيسي (الفصل السادس). فمثلًا، افترض أن بيف Biff يعرف عندما يَسكر أنه يميل إلى عدم فهم الواجبات التي عليه. لو لم يكن سكرانًا، لكان قد قرر في الساعة الثالثة مساء أن يأخذ والدته إلى موعد الطبيب. لكنه سكر ولم يقرر ذلك. إنه مسؤول عن عدم اتخاذ هذا القرار، لكن فقط مسؤوليّة مشتقة من مسؤوليّة السكر. لكن ينظر جورج شير George Sher في كتابه «من عرف Who Knew» (2009) في احتمالية المسؤوليّة عن الإغفالات ونتائجها في حالات تبدو فيها الشروط الإبستمولوجية للمسؤوليّة غير مستوفاة. هو عددًا عدد من الأمثلة التوضيحية لهذه الظاهرة، وإليك مثالًا منها:

ذهبت أليساندرا Alessandra، أم تصحب أطفالها إلى النشاطات الرياضية، لأخذ أطفالها من مدرستهم الابتدائية. وكالعادة، يرافق أليساندرا كلب العائلة البوردر كولي، باثشيبا Bathsheba، الذي يركب في الجزء الخلفي من العربة. ورغم أن الجو حار جدًا، إلا أن أخذها لأطفالها لم يأخذ أبدًا وقتًا طويلًا، ولذلك تترك أليساندرا باثشيبا في عربتها حين تذهب لإحضار أطفالها. ومع ذلك، هذه المرة، تلقت أليساندرا قصة متشابكة من سوء السلوك، والعقاب غير المدروس، وسوء الإدارة تتطلب عدة ساعات من الفهم الغاضب. خلال هذا الوقت، كان باثشيبا قد أُرهق، منسيًا، في العربية. وعندما وصلت أليساندرا وأطفالها أخيرًا إلى موقف السيارات، وجدوا باثشيبا فاقدًا للوعي من الإنهاك الحراري (Sher, 2009: 24).

إن أليساندرا مسؤولة أخلاقيًا بديهيًا عن عدم اتخاذ الإجراءات اللازمة لضمان سلامة الكلب، وعن النتيجة السيئة. يمكن للمرء أن يقترح أن استحقاقها اللوم مشتق مما تشير إليه هولي سميث Holly smith بأنه تصرف أعمى benighting، تصرف يكون في الفاعل «يفشل في أن يحسن (أو يضعف إيجابيًا) وضعه المعرفي cognitive» بحيث يؤدي بوضوح إلى خطر إجراء الفعل المعني (Sher, 2009: 34; H. Smith, 1983). ومع ذلك يقترح شير أن هناك حالات من الغفلة نحمل فيها الفاعل المسؤوليّة الأخلاقيّة عنها تفتقر إلى هذه السمة. فعندما وصلت أليساندرا إلى المدرسة مع الكلب، فإن «النزاع الذي صادفته لم يكن نزاعًا كان ينبغي لها أن تتوقعه. لأنها لم يكن لديها سبب سابق لتوقع أن تكون مشتتة الانتباه، ولم يكن لديها أيضًا سبب سابق لاتخاذ الحيطة من أن

تكون مشتتة الانتباه» (2009: 35-6; Clarke, 2014b)[1]. قد يقترح المرء أن أليساندرا لديها نوعية من الإرادة معيبة أخلاقيًا -مثلًا، أنها لا تهتم بما يكفي بكلبها- ومدركة لأنه يجب عليها أن تهتم أكثر بالكلب وعدم اهتمامها أكثر يكون أساسًا لاستحقاق اللوم (Sher, 2016). في مقابل ذلك، يلاحظ شير أن الأشخاص في هذه الأنواع من المواقف يشعرون بشعور سيئ بشدة بشأن ما حدث، الذي يُعتبر مضادا للتقصير في الاهتمام. ومع ذلك، فإننا نحمل الفاعل المسؤوليّة الأخلاقيّة عن النتيجة.

يكمن حل شير في اقتراح أن الفاعل يمكن أن يكون مسؤولًا أخلاقيًا عن النتيجة حتى لو كانت هذه المسؤوليّة غير مشتقة من حالة له كان على علم بها (2009: 121). إن أليساندرا تستحق اللوم لأن فعلها يتدفق من البنية السببيّة الثابتة التي تشكلها، رغم أن جانب البنية السببيّة المعنية في هذه الحالة لا يظهر أي شيء كانت على علم به يمكن أن يؤسس مسؤوليتها، سواء كان شيء يسبق الفعل مباشرة، أو شيء حدث في وقت سابق قد تُرجَع المسؤوليّة إليه. يتمثل اعتراض على هذا المقترح في أنه كي نبقي ميلنا العادي للحكم على أليساندرا بأنها مستحقة اللوم، فإن هذا يتطلب تعديلًا جذريًّا لممارساتنا لتحميل المسؤوليّة. لأننا لا نستطيع أن نؤسس مسؤوليتها على حالة نفسية واعية معيبة أخلاقيًا، كما هو حال ممارستنا، فإن المقترح سوف يجعلنا نؤسسها على سمة أخرى لأليساندرا، ربما حالتها النفسية التي ليست معيبة أخلاقيًا، أو، الأرجح، بنية عصبية دون ربطٍ نفسي (Pereboom, 2016).

لكن قد يكون من التسرع أن ندعي أن استحقاق أليساندرا اللوم لا يمكن أن يؤسس على حالة نفسية واعية معيبة أخلاقيًا. خذ الحالة التي يجد فيها أحد الوالدين الطفل الفاقد للوعي في السيارة، ونتيجة لذلك يشعر بالهلع. يوافق بيريبوم على أنه ليس ثمة قصور في العناية هنا، وبشكل عام، ليس هناك قصور في نوعية الإرادة، ولكن قد يكون هناك تقصير في اليقظة *vigilance*[2]. واليقظة، في تصوره، هي تكيف مستمر من أجل الحماية، يتميز، من بين العديد من الأشياء الأخرى، بنزعة دائمة للتصدي للخطر،

(1) يقوم راندولف كلارك (2014b: 171-2) بنمذجة حالة على حالة شير، ويقدم تقنيهما مماثلا.

(2) حصل مانويل فارجاس وصامويل موراي على منحة من مؤسسة تمبلتون لدراسة ضبط النفس، ولمفهوم اليقظة مكان مهم في هذا المشروع. يعمل موراي على الرأي الذي وفقًا له يفسر التقصيرات في اليقظة المسؤوليّة عن الإغفالات في الحالات التي تتجاوز تلك الحالات التي تضمن خطرًا، وبالتوافق مع هذا الهدف، فإن مفهوم اليقظة الذي يعمل به هو أوسع بكثير من مفهوم بيريبوم.

ويحفزه علامات الخطر في البيئة. عندما يكون للمرء أطفال لأول مرة، فبعد أي حادث قريب أو حادث نجى منه شخص بأعجوبة، يصبح الآباء واعين بأن عليهم أن يرفعوا يقظتهم إلى مستوىً أعلى. وحينئذ يكون استحقاق اللوم في حالة الطفل الذي تركه الوالد في الجزء الخلفي من السيارة يعود إلى تقصير ماضي مستحق للوم في أن يصبح الوالد يقظًا بشكل مناسب، حيث كان الوالد على دراية كافية بحقيقة أنه يجب أن يرفع اليقظة إلى المستوى الأعلى.

ومع ذلك، يقر بيربوم بأن هناك حالات مسؤوليّة واضحة من هذا النوع لا ترجع على نحو موثوق إلى تقصير من المرء يستحق اللوم في أن يصبح يقظًا. افترض أن شخصًا يكون أبًا لأول مرة، هذا الأب، مات، يعيش في بيئة من بيئاتنا الآمنة بشكل خاص، وبسبب تقصير في يقظته، يسقط طفله من السرير. بالنسبة لمعظم الآباء الآخرين في هذه البيئة، لا يتضمن المرور بتجارب خطرة الذي يعمل كإنذار ليكون المرء أكثر يقظة لمنع الضرر الجسيم للطفل. أما مات فقد كان غير محظوظ، لأن هذا الإنذار في حالته يتضمن ضررًا شديدًا. هنا قد نرغب في تحميله المسؤوليّة الأخلاقيّة. لكن، نتردد. يجادل بيربوم بأننا ينبغي علينا أن نقبل أن مات لم يكن مسؤولًا أخلاقيًا بمعنى الاستحقاق الأساسي، وليس أن نقبل، مثلًا، تنقيح شير للجزء التبريري لممارساتنا. كما لاحظنا في الفصل السابق، فإن ممارساتنا لتحميل المسؤوليّة الأخلاقيّة في نظر بيربوم تتضمن معانٍ للمسؤوليّة تكون رجعية backward-looking طالما أنها تتضمن الاستحقاق. وسيكون مات مسؤولًا أخلاقيًا فقط بمعنى لا يستند إلى الاستحقاق.

هناك العديد من المسائل الأخرى المتعلقة بمسؤوليّة الإغفالات لن نعالجها هنا. منها مسألة ما هي الإغفالات تحديدًا (Clarke, 2014b). ومنها طبيعة مسؤوليتنا عن نتائج الإغفالات، وما إذا كانت تتطلب نوعًا مختلفًا من المعاملة عن المسؤوليّة عن الأفعال (Fischer and Ravizza, 1998; Sartorio, 2005). وهناك سؤال ذو صلة عما إذا كانت المسؤوليّة عن الإغفالات ونتائجها تتطلب الإمكانيات البديلة، وعما إذا كان هناك حالات فرانكفورتية ناجحة للإغفالات من مختلف الأنواع (Clarke, 1994; Fischer and Ravizza, 1998; Pereboom, 2016; Sartorio, 2005).

12.3. التفكر Deliberation والإرادة الحرّة

عندما نفكر في ما يجب القيام به، فإننا نعتقد على الأقل عادة أن هناك أكثر من خيار متميز للفعل، كل خيار متاح لنا بمعنى أن بإمكاننا تنفيذه. هذا يعني، أننا تعتقد، عندما نفكر، في «إتاحة» أكثر من خيار لنا لننفذه. كثيرًا ما يُجادل بأن الاعتقاد بإتاحة من هذا النوع مطلوب للتفكر، أو على الأقل للتفكر العقلاني. فمثلًا، يكتب بيتر فان إنواجن:

إذا كان شخص ما يفكر في أن يقوم بـ A أو بـ B، فيتبع ذلك أن سلوكه يظهر اعتقادًا أن من الممكن بالنسبة إليه أن يقوم بـ A -أي هو يستطيع أن يقوم بـ A، أي يقع داخل قدرته أن يقوم بـ A- واعتقاد بأن من الممكن أن يقوم بـ B (van Inwagen, 1983: 155; cf. Ginet, 1966; Kant, 1785/1981, Ak IV 448; Stapleton, 2010; Taylor, 1966: chapter 12)[1].

هذه الإتاحة على نحو معقول هي نوع من الإرادة الحرّة، وبالتالي فالادعاء الذي يجب أن ننظر فيه هو كون الاعتقاد بأن لدى المرء الإرادة الحرّة مطلوبًا للتفكر، أو على الأقل للتفكر العقلاني.

يزعم عدد من الفلاسفة أن هذا الاعتقاد بالإتاحة يتعارض مع صحية الحتميّة. ففي أي موقف تفكري، تقصي صحة الحتميّة توفر أي خيار إلا خيار واحد للفعل، وبالتالي تقصي الإتاحة المتعلقة بما يفعله المرء. إذن فالاعتقاد الذي يكون مطلوبًا للتفكر العقلاني غير متسق مع نتيجة واضحة لحتميّة أفعال الفرد، وإذا كانت الحتميّة صحيحة، فإن هذا الاعتقاد يكون كاذبًا. فمثلًا، يقترح هيكتور نيري كاستانيدا Hector-Neri Castañeda أنه إذا كانت الحتميّة صحيحة، فمتى انخرطنا في عملية تفكرية، فإننا نقوم بافتراض زائف: «نحن، بالتالي، مدانون لافتراضنا الزيف مسبقًا كي نقوم بما نفكر فيه عمليًا» (Castañeda, 1975: 135). يزعم فان إنواجن، بالإضافة إلى ذلك، أن المفكر الذي يعتقد بالحتميّة ونتائجها الواضحة على أفعاله يكون لديه اعتقادات غير متسقة، أو على الأقل، هذا المفكر «الذي ينكر وجود الإرادة الحرّة يجب أن يناقض نفسه، لا محالة، بانتظام رتيب (van Inwagen, 1983: 160). هذا المنطق هو تعبير عن

(1) لمناقشة هذا النوع من الرأي، انظر Kapitan (1986); Nelkin (2001); Searle (2004a, 2004b, 2011: 69-117); Coffman and Warfield (2005).

موقف لاتوافقي بشأن العلاقة التي بين الاعتقادات المطلوبة للتفكر العقلاني والاعتقاد بالحتمية ونتائجها الواضحة (Ginet, 1966; Taylor, 1966):

اللاتوافقية-التفكرية: لا يتوافق تفكر S وكونه عقلانيًا مع اعتقاد S بأن أفعاله تُحتَّم سببيًا (بسوابق سببية خارجة عن تحكمه).

والموقف المقابل هو:

التوافقية-التفكرية: يتوافق تفكر S وكونه عقلانيًا مع اعتقاد S بأن أفعاله محتمة سببيًا (Pereboom, 2008a, 2014).

تقترح دانا نيلكين أن المطلب اللاتوافقي-التفكري الإيجابي من أجل التفكر هو:

(I) المفكرون العقلانيون الذي يفكرون في فعل ما A يجب أن يعتقدوا، بحكم طبيعتهم كمفكرين عقلانيين، أنه لا يوجد شروط تجعل إما [قيامهم بـ] A، أو عدم -A أمر لا مفر منه (Nelkin, 2004a: 217, 2011: 121).

إذن الشخص الذي يفكر عقلانيًا في فعل ما A يعتقد أنه ليس هناك شروط تجعل إما قيامه بـ A أو عدم -A أمر لا مفر منه. إذا اعتقد أيضًا بالحتمية ونتائجها الواضحة، فإنه سيعتقد أن هناك شروط تجعل إما A أو عدم -A أمر لا مفر منه. هنا سيكون لديه اعتقادات غير متسقة.

من المعقول حقًا أنه عندما يتفكر الفاعلون حول ما يفعلونه، فإنهم يفترضون مسبقًا أن لديهم خيارات متميزة للفعل. لكن معنى «يستطيع» أو «استطاع» الظاهر في هذه الاعتقادات ربما لا يكون ميتافيزيقيا. ربما يكون إبستمولوجيًا. عندما تفكر في ما إذا كنت ستقوم بـ A، وتعتقد أن الحتمية صحيحة، فأنت عادة لا تعرف ما إذا كنت ستقوم في الواقع بـ A، لأنك تفتقر إلى معرفة الشروط السابقة والقوانين المطلوبة للتنبؤ بناء على هذه العوامل. وهكذا حتى لو كنت تعتقد أن من المحتم سببيًا أن تفكر وتتصرف كما تفكر وتتصرف، فربما أنت في هذا الموقف التفكري تعتقد دون تناقض بأنه من الممكن إبستمولوجيًا -من الممكن بالنسبة إلى كل ما تعرفه- أنك ستقوم بـ A وأن من الممكن إبستمولوجيًا أنك لن تقوم بـ A.

طور عدد من التوافقيين-التفكريين ادعاء أن الاعتقادات المتعلقة بإمكانية

التصرف الظاهرة في التفكر هي اعتقادات إبستمولوجية من بعض النواحي الرئيسة (مثلًا، Dennett, 1984; Kapitan, 1986; Pettit, 1989).

ربما يقترح التوافقي-التفكري، مثلًا، أنه كي يتفكر المرء عقلانيًا بين فعلين متميزين، A، وB، فالأمر الرئيسي هو أن المفكر لا يمكن أن يكون متأكدًا من أنه سوف يقوم بـ A ولا يمكن أن يكون متأكدًا من أنه سيقوم بـ B. ومع ذلك، لا يعتقد بعض التوافقيون-التفكريون أن هذا كافٍ. والسبب هو أن هناك نوع من المواقف، أول من نبهنا إليه ومثّل به هو بيتر فان إنواجن، يكون فيه الفاعل الذي يلبي مطلب الإتاحة الإبستمولوجية لا يزال غير قادر على التفكر العقلاني:

تخيل أن [فاعلًا] في غرفة لها بابان وأنه يعتقد أن أحدهما قابل للفتح والآخر مغلق ولا يمكن المرور منه، لذا هو لا يعلم أيهما تحديدًا هو الذي يُفتح؛ دعه يحاول أن يتخيل نفسه يتفكر في أي باب يغادر منه (van Inwagen, 1983: 154).

تقول نيلكين عن هذا المثال:

رغم أنه يبدو أن بإمكاني أن أتفكر في أي باب يجب أن أقرر أن أحاول فتحه وأي مقبض يجب أن أقرر أن أسحبه، إذا كنت أعرف أن أحدهما مغلق ولا يمكن المرور منه، إلا أنه يبدو أيضًا أنني لا يمكنني أن أتفكر في أي باب يجب أن أفتحِه -أو حتى في أي باب يجب أن أقرر أن أفتحه (Nelkin, 2011: 130؛ وانظر، Kapitan, 1986: 247).

لكنني لست متأكدة من أنني سأفتح الباب رقم 1، أم لن أفتح، وكذلك بالنسبة للباب رقم 2، ومن ثم في هذا الموقف يلبي الفاعل شرطنا الإبستمولوجي التمثيلي. وهنا الارتباط بالاعتقاد بالحتميّة. فإذا كنت أعتقد بالحتميّة وبنتائجها، فإنني في أي موقف تفكري سوف أعتقد أن كل خيار لفعلي كان مسدودًا إلا خيار واحد -أي أن كل الخيارات «مغلقة ولا يمكن المرور منها» إلا خيار واحد. بافتراض أن في مثال فان إنواجن لا أكون قادرًا على التفكر بعقلانية حول أي باب يجب أن أفتحه، فإن اعتقادي بالحتميّة ونتائجها يبدو أيضًا يحول دون التفكر العقلاني بين الخيارات. وأي تقرير توافقي بحاجة إلى تفسير لم يكون التفكر العقلاني مستحيلًا في حالة البابين، لكنه لا يزال ممكنًا بالنسبة إلى المفكر الذي يعتقد بالحتميّة ونتائجها.

ردًا على هذا التحدي، يجادل توميس كابيتان (1986) Tomis Kapitan بأنه في الموقف التوافقي المفضل، هناك شرطان إبستمولوجيان يجب على المتداول أن يفي بهما (يقبل Pereboom 2008a, 2014, مقترح كابيتان ويعدله قليلًا). يعتبر أحد هذين الشرطين عن مفهوم إبستمولوجي يتعلق بانفتاح المرء على ما يمكن القيام به. في حين يحدد الآخر الشرط الإبستمولوجي لفعالية التفكر *efficacy of deliberation*. على سبيل المثال، قد يشترط التوافقي أن التفكّر بعقلانية فيما إذا كان يجب على المفكر فعل A أو B، فإنه يجب عليه الاعتقاد أنه نتيجة لتفكّره حول ما إذا كان يجب أن يفعل A أو B، فإن عليه الحكم أنه سيكون من الأفضل أن يفعل A، وعندئذ يقوم أيضًا، على أساس هذه المداولات الفكرية، بفعل A؛ والأمر ذاته بالنسبة لـB (Pereboom, 2008a, 2014). هذا الشرط غير مستوفٍ في مثال البابين، لأن المفكر في هذه الحالة ليس على قناعة راسخة من أن الباب الذي قرّر فتحه، نتيجة حكمه المبني على التفكّر، هو القرار الأفضل؛ لذا فإن شرط الفعالية التفكرية يعطينا النتيجة التي نريدها بشأن هذه الحالة.[1]

إن النزاع بين اللاتوافقيين-التفكريين والتوافقيين-التفكريين لا يزال قائمًا، مع اتخاذ خطوات مثيرة للاهتمام واستراتيجية من كلا الجانبين.

12.4. الفلسفة التجريبيّة والإرادة الحرّة

إن الجدل حول الإرادة الحرّة هو في جزء منه أمر تجريبي، وقد أدى هذا إلى عمل تجريبي: الفلسفة التجريبية للإرادة الحرّة. وهي تستخدم تقنيات العلوم الاجتماعية، وأهمها الدراسات المسحية وتحليل نتائجها، لفهم بديهيات وأحكام الناس المتعلقة بنطاق الموضوعات الفلسفية مثل الإرادة الحرّة، والمسؤوليّة الأخلاقيّة، والنية، والهوية الشخصية، والمعرفة. وقد أجري عمل مهم للفلسفة للتجريبية بشأن الإرادة الحرّة عن مسألة الاعتقادات المتعلقة بالتوافقيّة واللاتوافقيّة[2]. عن نظريات الخطأ المتعلقة

(1) تهدف نيلكين (2011: 139-44) إلى تجسيد قوة هذا التقرير ثنائي الشروط في شرط موحد، شرط يبدي الفكرة القائلة إن التفكر هو العلاقة التفسيرية النقدية أو صانع الفارق فيما يتعلق بأي خيار للفعل بتحقق (انظر Dennett, 1984: 118).

(2) See Nahmias et al. (2006); Nahmias et al. (2007); Nichols and Knobe (2007); Deery et al. (2013).

بالبديهيات الشعبية حول هذا الموضوع[1]، وعن حجج التلاعب[2]، وعما إذا كانت معاييرنا لتحميل المسؤوليّة الأخلاقيّة هي نفسها عبر الثقافات وعبر أنواع المواقف. هذه المسألة الأخيرة هي المنطقية الفلسفية التجريبية التي سوف ندرسها توضيحيًا. تقريبًا كل الفلسفة التجريبية ليس لها فلاسفة، ومن يختبرون هم من يُطلق عليهم «الناس folk». هناك عدد من الأسباب وراء قيام الفلاسفة بإجراء دراسات حول ما يعتقده الناس folk عن الإرادة الحرّة والمسؤوليّة الأخلاقيّة بالإضافة إلى فضولهم الهائل (Björnsson and Pereboom, 2016)، وسوف نلقي الضوء هنا على اثنين منها. السبب الأول مفاهيمي. فمثلًا، لتكون التقارير عن المسؤوليّة الأخلاقيّة وليس عن سمة أخرى للفعل، لا بد أن تكون حول ما يكون في ذهن الناس عمومًا عندما يستعملون مفهوم «المسؤوليّة الأخلاقيّة». إذا لم يكن لدى الشعب شيء محدد في ذهنه فربما يُنظر لهذه التقارير على أنها محاولات لجعل المفاهيم الشعبية أكثر دقة. سوف نبحث المثال الآخر على الأهمية المفاهيمية للدراسات الفلسفية التجريبية أدناه، في نقاشنا للمذهب التنوعي variantism حول تطبيق مفاهيم المسؤوليّة الأخلاقيّة.

السبب الثاني ديالكتيكي. فإذا تبين، مثلًا، أن كل الناس تقريبًا لديهم اعتقادات أو نيات لاتوافقيّة، فسيواجه التوافقي وقتًا أصعب في إقناع الناس برأيه. ويصح الأمر نفسه للتوافقي إذا تبين أن كل الناس تقريبًا لديهم اعتقادات توافقيّة. إن أي حجة مقنعة يجب أن تكون أكثر قوة من البديهيات المضادة وإلا لا بد أن تُستكمل بأسباب مستقلة للتشكيك في هذه البديهيات[3]. علاوة على ذلك، بقدر ما يصح أنه يجب أن نعطي وزنًا إبستمولوجيا للبديهيات العادية المتعلقة بهذه المسائل، يصح أيضًا أن الموقف الذي يتعارض مع الحس المشترك عليه لا يتحمل فقط عبئًا ديالكتيكيًا إضافيًا، وإنما أيضًا عبئًا إبستمولوجيًا. ومع ذلك، فكما هي الأمور، تفترق الدراسات المسحية في مدى كون الناس توافقيين، بل حتى

(1) See Nahmias and Murray (2010); Murray and Nahmias (2014); for criticisms, see Rose and Nichols (2013); Chan et al. (2016); Björnsson (2014) and (ms); Björnsson and Pereboom (2014, 2016).

(2) See Sripada (2012); Feltz (2013); Murray and Lombrozo (forthcoming); Björnsson and Pereboom (2016).

(3) يجادل نامياس وآخرون (2006: 30-2) بأن اللاتوافقيّة بالخصوص بحاجة إلى دعم بديهي بافتراض أنها تفترض مطلبا أقوى ميتافيزيقيا عن المسؤوليّة. لكن قد يظن المرء أيضًا أن ما يحتاج إلى تبرير بشكل خاص هو المزاعم القائلة إن بعض الناس يستحقون أن يعاملوا على نحو أفضل أو أسوأ من الآخرين. هذا يضع عبئًا تبريريًا أكبر على التوافقيّة، لأنها تفترض قيودًا أضعف على متى يكون اللوم والثناء مستحقين.

هناك دراسات تشير إلى أن أحد الرأيين السائدين يكشف عن نسبة مهمة مع الرأي المقابل، على الأقل في بعض الظروف (انظر، مثلًا، Nahmias et al., 2007; Nichols and Knobe, 2007). فإذا حكمنا من خلال قوة الأرقام فحسب، فليس لأي موقف ميزة إبستمولوجية، يواجه كل منهما مقاومة ديالكتيكية.

يوجد مثال آخر على دور ديالكتيكي للدراسات الفلسفية التجريبية في حالة «نظريات الخاطئة» التحكيمية التي قدمها الفلاسفة لاستبعاد البديهيات المعارضة لآرائهم استبعادًا تفسيريًا. تتضمن نظريات الخطأ هذه مقترحات اللاتوافقيين بأننا نقاوم الاستنتاجات اللاتوافقيّة لأننا لا نفهم كيف تكون الأفعال مسبَّبة (Spinoza 1667/1985: 440) أو لأننا نميل بقوة إلى العواطف المتضمنة للّوم مثل السخط (مثلًا، Nichols and Knobe, 2007). على الجانب التوافقي، تتضمن نظريات الخطأ اقتراح أن البديهيات اللاتوافقيّة تنتج من الخلط بين الحتميّة والجبرية، أو الخلط بين السببية والإكراه (القسم 3.1). إذا كانت الدراسات التجريبية عن أحكام المسؤوليّة تميل إلى الأخطاء التي تقترحها هذه النظريات شائعة بين الناس، فهذا من شأنه أن يثقل هذه المقترحات.

سنقتصر هنا على فحص الفلسفة التجريبية الجارية على مسألة مفاهيمية ومعيارية مهمة، المذهب التنوعي حول المسؤوليّة الأخلاقيّة (Björnsson and Pereboom, 2016). وفقًا للمذهب التنوعي، هناك طرق جوهرية يجب أن تُطبق بها المعايير الأساسية للحكم بمتى يكون الفاعلون مسؤولين أخلاقيًا تطبيقًا مختلفًا بناء على الظروف (Knobe and Doris, 2010). إحدى الفرضيات hypothesis التي اختبرها نيكولز ونوب Knobe (2007) هي أن الفاعلين subjects يميلون إلى اللاتوافقيّة عندما يكون السيناريو الموصوف تجريديًا وعامًا، لكن يميلون إلى التوافقيّة حينما يكون ملموسًا وحيًا. يُعرض على الفاعلين تقريرًا عن كون (الكون A) تنكشف فيه كل الأحداث وفق قوانين حتميّة. وكان السؤال التجريدي:

في الكون A، هل من الممكن لشخص أن يكون مسؤولًا أخلاقيًا تمامًا عن فعله؟

وكان السؤال الملموس:

في الكون A، أصبح الرجل الذي يدعى بيل منجذبًا إلى سكرتيرته، ويقرر أن الطريقة الوحيدة ليكون معها هو قتل زوجته وأطفاله الثلاثة. إنه يعلم أن من المستحيل أن يهرب من منزله في حالة نشوب حريق. يعدّ جهازًا، قبل أن يغادر في رحلة عمل، في الطابق السفلي يحرق منزله ويقتل أسرته. هل بيل مسؤول أخلاقيًا بالكامل عن قتل زوجته وأطفاله؟

في الحالة المجردة، أكد 14% من الأشخاص على أن من الممكن للشخص أن يكون مسؤولًا أخلاقيًا بالكامل، بينما في الحالة الملموسة قَبِل 72% من الفاعلين أن بيل مسؤولًا أخلاقيًا بالكامل.

بحث نيكولز ونوب العديد من التقارير المحتملة عن هذا الاختلاف. ينطوي أحد هذه التقارير على عزو ارتفاع نسبة تأكيد المسؤوليّة الأخلاقيّة في المثال الملموس إلى الاستجابة إلى التأثر العاطفي المشوَّه. لكن يأخذ تقرير آخر هذا الاختلاف على محمل الجد ليقترح المذهب التنوعي، الذي وفقًا له يجب أن يُطبَّق مفهوم المسؤوليّة الأخلاقيّة بشكل مختلف في ظل الظروف المختلفة من التأثر. يعالج نوب ودوريس Doris (2010) هذا الاعتراض بأنه من الواضح أن هذه النتائج لا تؤثر على الطريقة التي يجب أن نطبق بها مفاهيم المسؤوليّة الأخلاقيّة. هما يخالفان على النحو التالي:

حقيقة أن رأيًا معينًا يصطدم بالناس كبديهي لا تبين لنا أي شيء عن طبيعة الأهلية competence الكامنة وراء العزو العادي للمسؤوليّة الأخلاقيّة. وإنما ما يمكن أن يظهره لنا عن طبيعة الأهلية هو نموذج محدد وقابل للاختبار يفسر البيانات الموجودة ويمكن أن يُستخدم بعد ذلك في صنع تنبؤات جديدة يمكن بحثها بمزيد من الدراسات (Knobe and Doris 2010: 348).

إذا كان ردهم صحيحًا، فهناك دور مهم جدًا للفلسفة التجريبية في تحديد كيفية تطبيق مفاهيمنا للمسؤوليّة. طوّرت نيلكين (2007) نهجًا اعتراضيًا على هذا الدفاع عن المذهب التنوعي. هي ترى أن أدلة التنوع التي توفرها الدراسات المسحية يمكن في كثير من الأحيان تعليلها بتفسيرات لاتنوعية. تقترح نيلكين أن الاختلاف بين التجريدي والملموس يمكن أن يُفسَّر بحقيقة أن نسبة مهمة من السكان قد يفترضون في البداية على الأقل أن الحتميّة السببيّة الموصوفة على نحو تجريدي تقصي إمكانية الأفعال العقلانية لأنها تحدد سببية الأفعال بعوامل آلية مثل الحالات

العصبية (انظر Nahmias, 2006). ثم تقترح بعد ذلك أن هذا الافتراض يُتغلب عليه بوصف ملموس حي للطريقة التي يأتي بها فعل ما. في الواقع تظهر قصة بيل وصفًا ملموسًا حيًا للعملية العقلية التفكرية التي تؤدي إلى قراره قتل زوجته وأطفاله. وبشكل أعم، تشير مقاربة نيلكين إلى أن الناس يستمدون أحكاما متنوعة من نظرية لاتنوعية تحتية إلى جانب افتراض طبيعي لكن ربما مع افتراضات نظرية وتجريبية غير مبررة[1].

بالإضافة إلى ذلك، تقترح نيلكين أنه يمكن في بعض الأحيان أن تُستمد الأحكام المتنوعة من النظريات اللاتنوعية نفسها دون أي أحكام تجريبية خلافية. تأمل في استبيان يشير إلى الاختلاف بين المختبَرين في الفاعلين الذين يتصرفون بعاطفة كبيرة. عرض ديفيد بيزارو David Pizarro وآخرون (2003) على مجموعة من المختبَرين قصة متعلقة بفعل مثالي أخلاقيًا: -«بسبب تعاطف جاك الساحق الذي لا يمكن التحكم فيه، يعطي جاك باندفاع رجلًا مشردًا سترته الوحيدة على الرغم من أنه كان يتجمد في الخارج»- وعرضوا على مجموعة أخرى قصة عن فعل سيئ أخلاقيًا: -«بسبب تعاطف جاك الساحق الذي لا يمكن التحكم فيه، حطم جاك نافذة السيارة الواقفة أمامه لأنها كانت واقفة بالقرب من سيارته». عُرضت أيضًا حالات يتصرف فيها الفاعل «بهدوء وتفكر». حكم المختبَرون بأن الفاعلين يستحقون اللوم بشكل أقل عندما تصرفوا تصرفًا سيئًا بعاطفة بالنسبة إلى الذين تصرفوا تصرفًا سيئًا بدون عاطفة. لكن في حالة الفعل الحسن كان الفرق ضئيلًا. ومع ذلك، تقترح نيلكين أن هذا الاختلاف يمكن تفسيره بنظرية لاتنوعية من النوع الذي تدافع عنه، الذي وفقًا له تتطلب المسؤوليّة الأخلاقيّة على نحو حاسم القدرة على التصرف وفق العلل الجيدة (Nelkin, 2007, 2011; Wolf, 1990). في حالة الفعل الحسن، تميل العاطفة إلى إلقاء الضوء على العلة الجيدة، بينما في حالة الفعل السيئ، تحجب العاطفة العلة الجيدة، وبالتالي يمكن اعتبارها بمثابة عذر.

يمكن تقديم نهج اعتراضي آخر من خلال التأمل في الاستبيانات التّجريبية الأخرى. انظر في دراسة منشورة مسح فيها دانزيجر Danziger وآخرون (2011) الأحكام الصادرة عن القضاة الإسرائيليين خلال ثلاث جلسات متتالية في يوم واحد، كل جلسة كان يعقبها استراحة غذاء. وجد

(1) يمكن اعتبار عمل Björnsson and Persson (2012, 2013) على أنه تعميم لهذه الاستراتيجة على مجموعة أوسع من الظواهر.

الباحثون أن «نسبة الأحكام المناسبة تنخفض تدريجيا من 65%= إلى ما يقرب من الصفر في كل جلسة قرار وتعود فجأة إلى 65%= بعد الاستراحة». وعند التأمل في هذه النتيجة، قد يبدو من الواضح أن النمط لا يعكس الأهلية competence، ومن الواضح جدًا أن الاستبيانات التجريبية الإضافية ليست مطلوبة لحسم ما إذا كان النمط يعكس الأهلية. تخيل أن دراسات أخرى وجدت تحيزًا عنصريًا منهجيًا في الأحكام الجنائية. يبدو من الواضح أنه لا توجد دراسات يمكن أن تظهر أن هذا التحيز العنصري يعكس الأهلية، علاوةً على ذلك، لا حاجة إلى دراسات تبين أنه يعكس الأهلية. وفقًا لتقرير من التقارير، نحن نعرف هذا فقط بحكم الأهلية مع القواعد الأساسية الأخلاقيّة.

12.5. الدّين والإرادة الحرّة

نختتم هذا الكتاب بالمسألة التي حرضت جدل الإرادة الحرّة: مسألة ما إذا كانت الإرادة الحرّة متوافقة مع وجود إله مدبر[1]. في التقليد التوحيدي بدءًا من الرواقيين، يتطلب التدبير الإلهي الحتميّة اللاهوتية. والحتميّة اللاهوتية هي الموقف القائل إنّ الإله هو السبب النشط الكافي لكل شيء في الخلق، سواء بشكل مباشر أو من خلال أسباب ثانوية مثل الفاعلين البشر. في الوقت نفسه، ينجذب العديد من الناس الذين يميلون إلى الدين التوحيدي التقليدي أيضًا إلى مفهوم ليبرتاري للإرادة الحرّة. لكنّ الليبرتاريّة والحتميّة اللاهوتية موقفان يستبعد كل منهما الآخر، وبالتالي لا يمكن أن نقبل عقلانيًا كلاهما في الوقت نفسه. ومن ثم تنشأ مشكلة الإرادة الحرّة داخل السياق الديني (Frede, 2009). تبدو صحة الليبرتاريّة ضرورية لعدد من المكونات المهمة للأديان التوحيدية التقليدية (انظر، مثلًا، Speak, 2004; Timpe, 2014). أحد هذه المكونات هو أن مفهوم المسؤوليّة الأخلاقيّة بمعنى الاستحقاق الأساسي ينطبق علينا. فلكي يكون الفاعل مسؤولًا أخلاقيًا عن فعل ما في هذا المعنى لا بد أن يكون فعله هو بطريقة يستحق أن يلام إذا كان فاهمًا لكونه خطأً أخلاقيًا، وأنه يستحق الثناء إذا فهم أنه كان مثاليًا أخلاقيًا. والاستحقاق محل النقاش هنا أساسي بمعنى أن الفاعل يستحق أن يلام أو يثنى عليه

(1) يجادل مايكل فريد Michael Frede (2011) بأن مفهوم الإرادة الحرّة وجدل الإرادة الحرّة لهما جذور في السياقات التوحيدية في العالم القديم.

فقط لأنه قام بالفعل، بافتراض أنه فهم مرتبته الأخلاقيّة، وليس، مثلًا، فقط لاعتبارات عواقبية أو تعاقدية. إن مفهوم الاستحقاق الأساسي ليس هو المعنى الوحيد للمسؤوليّة الأخلاقيّة في ممارستنا، وهذا سيكون مهمًا في ما يلي. لكن هذا المعنى تستشهد به بوضوح المذاهب التوحيدية الرئيسية، لا سيما في مفاهيمها عن العقاب والثواب النهائي.

من الصعب أن نرى كيف يمكن لعقيدة اللعنة الأبدية، مثلًا، أن تُبرَّر بدون الاستشهاد بهذا المعنى للمسؤوليّة الأخلاقيّة. هناك مفاهيم للعقاب بعد الموت تطلعية ولا تستشهد بالاستحقاق الأساسي، لكن هذه الآراء تحتاج إلى السماح بإمكانية الخروج من جهنم إذا تحققت الأهداف التطلعية، مثل الإصلاح الأخلاقي. ولا تؤيد النظرة العامة لجهنم هذه الإمكانية، ويبدو بالتالي أن هذا الرأي يتطلب استحقاقًا أساسيًا في تبريره الأخلاقي. يعتقد الكثيرون أن من المعقول أن الليبرتاريّة يمكنها وحدها أن تؤمّن الاستحقاق الأساسي، وإن كان ذلك يقبل التشكيك، ولذلك، فصِحّة الليبرتاريّة مطلوبة لعقيدة اللعنة الأبدية (مثلًا، Timpe, 2014: chapter 5).

الدافع التوحيدي الثاني المهم لتأييد الليبرتاريّة هو أنها تسفر عن إجابة واعدة لمشكلة الشر، مشكلة توافق الشر مع وجود إله كلي القدرة، وكلي العلم، وخيّر تمامًا (Plantinga, 1974; Speak, 2014; Swinburne, 1999). هذا الرد ينطوي على الزعم الذي مفاده أن الإله له مبرر في خلق كائنات حرّة على نحو يستلزم ألا يكونوا محتمين سببيًا بعوامل تتجاوز تحكمهم لكي يتصرفوا كما يتصرفوا. إذا كان الفاعل حرًّا بهذا المعنى في اختيار ما يقوم به من أفعال، فمع ثبات تاريخ الكون حتى الوقت الذي يتخذ فيه الاختيار، فإن من المحتمل سببيًا كلًا من أن يتخذ الفاعل هذا الاختيار وأن يمتنع عن اتخاذه. الاقتراح هو أنه بما أن هذه الإرادة الحرّة قيمة للغاية، فإن الإله له مبرر في خلق الفاعلين بهذا النوع من الإرادة الحرّة. لكن خلق الفاعلين بهذه الإرادة الحرّة يشكل خطرًا يتمثل في إحداث شر أخلاقي إلى العالم. ومع ذلك، وفقًا لرد الإرادة الحرّة، فإن قيمة وجود هذه المخلوقات الحرّة تفوق خطورة اختيارهم اللاأخلاقي، بل قد يقترح المرء أن هذه القيمة تفوق القيمة السلبية لكل الأفعال السيئة التي يقومون بها بحرّية مع عواقبها.

كما ذُكر أعلاه، فإن دافع تأييد الحتميّة اللاهوتية هو أنها توفر طريقة لا نزاع عليها لتأمين فكرة التدبير الإلهي، التي وفقًا لها يكون كل شيء يحدث، بما في ذلك الأفعال، متوافقًا مع الإرادة التدبيرية للإله (مثلًا، Helm, 1993). نجد هذا المفهوم معبّرًا عنه في الرواقية القديمة، وفي الإسلام، وفي الكثير من النصرانية التاريخية. إن حياتنا عرضة للألم، والفشل، والفقد، والموت. كيف يمكننا أن نتعامل مع كل هذا ومع المعاناة الناتجة عنه؟ يتضمن قبول المفهوم القوي للتدبير الإلهي الاعتقاد الذي مفاده أن كل شيء يحدث لنا، حتى أدق التفاصيل، يتفق مع الإرادة التدبيرية الإلهية. من هذا المنطلق، يمكن تأمين راحة كبيرة في الحياة من خلال الاقتناع بأنه حتى الأضرار البسيطة، ناهيك عن الشرور الشنيعة، لا يمكن أن تمسنا إلا إذا كانت موجودة في الخطة الخيّرة تمامًا للإله.

بالنسبة إلى المؤمن، سيكون جذابًا أن يحتفظ بهذا المفهوم للتدبير الإلهي ويقبل في الوقت نفسه مفهومًا للبشر باعتبار أن لديهم إرادة حرّة كما حدد الليبرتاري. هذا هو الموقف المؤثر الذي كان يهدف لويس دي مولينا Luis de Molina إلى توفيره. وفقًا للمولينية، يمكن للإله أن يعرف من قديم الأزل ما الذي سوف يختاره المخلوق الحر الليبرتاري في كل الظروف الممكنة، وبهذه المعرفة، يكون الإله قادرًا على توجيه مسار التاريخ بدقة[1]. لكن المولينية موقف مثير للجدل. وفقًا للاعتراض الأساسي، ليس من الواضح كيف يمكن أن يكون هناك حقائق متعلقة بما تختاره مخلوقات حرّة غير متحققة واقعيًا يمكن للإله أن يؤسس عليها القرارات التي تتحقق (Adams, 1977). فالحقائق المتعلقة بما سوف تقرره المخلوقات بحرّية تتأسس على ما تقرره هذه الكائنات في الواقع بحرّية، أو على الأقل على ما سوف تقرره بحرّية. ومع ذلك، إذا لم توجد هذه المخلوقات، ولن توجد أبدًا، فإن هذا الأساس لن يكون متاحًا. وبالتالي، فإن الذين يثمّنون طريقةً لا نزاع عليها لتأمين مفهوم قوي للتدبير الإلهي لديهم سبب لأخذ الحتميّة اللاهوتية على محمل الجد (Pereboom, 2005, 2012b).

قد يُظن أن التوافقيّة اللاهوتية تستوعب كل هذه المخاوف (مثلًا، Edwards, 1754/1957). يجادل التوافقيون اللاهوتيون بأن التحتيم السببي الإلهي لكل أفعالنا يتوافق مع اللوم المستحق أساسيًا لمن لا أخلاق لهم. ومع ذلك، قد يميل الإلهيون إلى التضايق من هذا الرأي، وتعبر

(1) لعرض شامل لموقف مولينا والدفاع عنه، انظر توماس فلينت Thomas Flint (1998).

الحجج التلاعبية عن هذا التضايق. هناك اعتراض خطير آخر على الخيار التوافقي اللاهوتي يتمثل في أنه يفشل في السماح بالإجابة على مشكلة الشر التي تنطوي على الإرادة الحرّة. فإذا كانت إرادتنا الحرّة متوافقة مع الحتميّة السببيّة الإلهية لكل أفعالنا، فمن المنطقي أن يكون ممكنًا أن الإله قد حتم سببيًا أننا لا نتسبب أبدًا في شر مع بقاء إرادتنا الحرّة (Mackie, 1955).

البديل المتبقي هو التقرير الشكوكي بشأن الإرادة الحرّة مع الحتميّة اللاهوتية (Pereboom, 2005, 2012b). هذا الرأي يتخلى عن المسؤوليّة الأخلاقيّة المستحقة أساسيًا ورد الإرادة الحرّة على مشكلة الشر. لكن يمكنه أن يبقي على المفهوم القوي للتدبير الإلهي. وتعتمد صلاحية هذا الموقف على ما إذا كان باستطاعة الدين التوحيد أن يستغني عن المسؤوليّة الأخلاقيّة المستحقة أساسيًا ورد الإرادة الحرّة على مشكلة الشر. يجادل بيريبوم (2005, 2012b) بأن هذا لا يمثل خسارة كبيرة. لقد رأينا بالفعل لم قد يكون المرء مستعدا للتخلي عن المسؤوليّة المستحقة أساسيًا (القسم 11.8)، ويقترح ديفيد لويس (1993)، مثلًا، لأن رد الإرادة الحرّة على مشكلة الشر ضعيف، وإذا كان محقًا في ذلك، فإن التخلي عنه لن يكون مكلفًا.

وهكذا تنشأ مشكلة الإرادة بصورة صارخة في السياق اللاهوتي. تسمح الليبرتاريّة بوضوح بالمسؤوليّة الأخلاقيّة المستحقة أساسيًا وبوسيلة واعدة للرد على مشكلة الشر، لكنها ضعيفة في مسألة التدبير الإلهي. تسمح التوافقيّة أيضًا بالاستحقاق الأساسي، وليست ضعيفة فيما يتعلق بالتدبير الإلهي، لكنها تتعثر فيما يتعلق برد الإرادة الحرّة على الشر. تؤمّن شكوكية الإرادة الحرّة مفهومًا قويًا للتدبير في حين أنها تتخلى عن الاستحقاق الأساسي ورد الإرادة الحرّة. تاريخيًا، يتفرق الإلهيون بين الليبرتاريّة والتوافقيّة، رغم أن قلة شديدة قد اتخذت الطريق الشكي. لكن معقولية هذه المواقف باستقلال عن الاعتبارات اللاهوتية هي عامل آخر يُنظر فيه.

12.6. خاتمة

بدأنا هذا الكتاب في مقدمتنا بوعد أن نكون منصفين قدر الإمكان في التعامل مع مجموعة المواقف، والحجج، والموضوعات التي تثير جدل

الإرادة الحرّة. وقد وعدنا أيضًا بألا نقدم آراءنا. ومن المرجح أن القارئ الفطن قد لاحظ العديد من المواضع التي ربما لم نلتزم فيها بوعدنا، رغم أننا بذلنا قصارى جهودنا للقيام بذلك. لكننا نطمح إلى تقديم موارد كافية للقارئ لمتابعة بحث الإرادة الحرّة بعددٍ وافرٍ من الطرق، ونأمل في أن نكون قد قمنا بذلك بطريقة تحدث بصدق الطالب المنخرط في الفلسفة.

اقتراحات لمزيد من القراءة

لأننا قمنا بتغطية العديد من الموضوعات المختلفة هنا، سنقدم فقط اقتراحات قليلة لكل موضوع:

عن التنقيحية انظر:

McCormick, Kelly. 2013. “Anchoring a Revisionist Account of Moral Responsibility.” *Journal of Ethics and Social Philosophy* 7: 1-19 .
Vargas, Manuel. 2013. *Building Better Beings*. Oxford: Oxford University Press.

عن الإغفالات انظر:

Clarke, Randolph. 2014b. *Omissions*. New York: Oxford University Press.
Sher, George. 2009. *Who Knew?* New York: Oxford University Press.

عن التفكر انظر:

Coffman, E.J., and T. Warfield. 2005. “Deliberation and Metaphysical Freedom.” *Midwest Studies in Philosophy* 29: 25-44.
Nelkin, Dana. 2011. *Making Sense of Freedom and Responsibility*. Oxford: Oxford University Press: chapter 6.
Pereboom, Derk. 2014. *Free Will, Agency, and Meaning*

in Life. New York: Oxford University Press: chapter 5.

عن الفلسفة التجريبيّة انظر:

Knobe, Joshua, and Shaun Nichols, eds., 2008. *Experimental Philosophy*, vol 1. New York: Oxford University Press.

عن الإرادة الحرّة والدين انظر:

Frede, Michael. 2011. *A Free Will*. Berkeley and Los Angeles, CA: University of California Press.
Lewis, David. 1993. "Evil for Freedom's Sake?" *Philosophical Papers* 22: 149-72.
Pereboom, Derk. 2012b. "Theological Determinism and Divine Providence." In Ken Perszyk, ed., *Molinism: The Contemporary Debate*. Oxford: Oxford University Press: 262-79.
Plantinga, Alvin. 1974. *God, Freedom, and Evil*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
Speak, Daniel. 2014. *The Problem of Evil*. Cambridge: Polity.
Swinburne, Richard. 1999. *Providence and the Problem of Evil*. Oxford: Oxford University Press.
Timpe, Kevin. 2014. *Free Will in Philosophical Theology*. New York: Bloomsbury.

قائمة المراجع

- Adams, Robert M. 1977. "Middle Knowledge and the Problem of Evil." *American Philosophical Quarterly* 14: 109–17.
- Aristotle. 1985. *Nicomachean Ethics.* Trans., Terrence Irwin. Indianapolis: Hackett.
- Arpaly, Nomy. 2003. *Unprincipled Virtue.* New York: Oxford University Press.
- Arpaly, Nomy. 2006. *Merit, Meaning, and Human Bondage.* Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Ayer, A.J. 1980. "Free- Will and Rationality." In Zak van Straaten, ed., *Philosophical Subjects: Essays Presented to P.F. Strawson.* Oxford: Clarendon Press: 1–13.
- Ayer, A.J. 1954. "Freedom and Necessity." In *Philosophical Essays.* New York: St. Martin's Press: 3–20.
- Baker, Lynne R. 2013. *Naturalism and the First Person Perspective.* New York: Oxford University Press.
- Baker, Lynne R. 2006. "Moral Responsibility without Libertarianism." *Noûs* 40: 307–30.
- Balaguer, Mark. 2010. *Free Will as an Open Scientific Problem.* Cambridge, MA: MIT Press.
- Balaguer, Mark. 2009. "The Metaphysical Irrelevance of the Compatibilism Debate (and, More Generally, of Conceptual Analysis)." *Southern Journal of Philosophy* 47: 1–24.
- Balaguer, Mark. 2004. "A Coherent, Naturalistic, and Plausible Formulation of Libertarian Free Will." *Noûs* 38: 379–406.
- Beaty, Michael D., ed., 1990. *Christian Themes and the Problems of Philosophy.* Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Beebee, Helen. 2003. "Local Miracle Compatibilism." *Noûs* 37 (2): 258–77.
- Beebee, Helen. 2000. "The Non- Governing Conception of Laws of Nature." *Philosophy and Phenomenological Research* 61 (3): 571–94.
- Beebee, Helen, and Alfred Mele. 2002. "Humean Compatibilism." *Mind* 111: 201–33.
- Bennett, Jonathan. 1980. "Accountability." In Zak van Straaten, ed., *Philosophical Subjects: Essays Presented to P.F. Strawson.* Oxford: Clarendon Press: 14–47.
- Bergson, Henri. 18891910/. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris: F. Alcan, 1889; translated as *Time and Free Will*, tr. F.L. Pogson. London: Allen and Unwin, 1910.

- Berofsky, Bernard. 2012. *Nature's Challenge to Free Will.* Oxford: Oxford University Press.
- Berofsky, Bernard. 2006. "Global Control and Freedom." *Philosophical Studies* 131 (2):45-419 .
- Berofsky, Bernard. 1987. *Freedom from Necessity.* London: Routledge and Kegan Paul.
- Berofsky, Bernard, ed., 1966. *Free Will and Determinism.* New York: Harper & Row.
- Bishop, John. 1989. *Natural Agency: An Essay on the Causal Theory of Action.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Björnsson, Gunnar. Manuscript. "Manipulators, Parasites, and Generalization Arguments."
- Björnsson, Gunnar. 2014. "Incompatibilism and 'Bypassed' Agency." In Alfred Mele, ed., *Surrounding Free Will.* New York: Oxford University Press: 95-122.
- Björnsson, Gunnar, and Derk Pereboom. 2016. "Traditional and Experimental Approaches to Free Will." In Wesley Buckwalter and Justin Sytsma, eds., *The Blackwell Companion to Experimental Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Björnsson, Gunnar, and Derk Pereboom. 2014. "Free Will Skepticism and Bypassing." In W. Sinnott- Armstrong, ed., *Moral Psychology*, vol. 4. Cambridge, MA: MIT Press: 27-35.
- Björnsson, Gunnar, and Karl Persson. 2013. "A Unified Empirical Account of Responsibility Judgments." *Philosophy and Phenomenological Research* 87: 611-39.
- Björnsson, Gunnar, and Karl Persson. 2012. "The Explanatory Component of Responsibility." *Noûs* 46: 326-54.
- Bok, Hilary. 1998. *Freedom and Responsibility.* Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Boyd, Richard. 1988. "How to be a Moral Realist." In Geoffrey Sayer- McCord, ed., *Essays on Moral Realism.* Ithaca, NY: Cornell University Press: 181-228.
- Boyd, Richard. 1980. "Materialism without Reductionism: What Physicalism Does Not Entail." In Ned Block, ed., *Readings in the Philosophy of Psychology.* Cambridge, MA: Harvard University Press: 67-106.
- Bratman, Michael. 2007. *Structures of Agency.* New York: Oxford University Press.
- Bratman, Michael. 2005. "Planning Agency, Autonomous Agency." In James Stacey Taylor, ed., *Personal Autonomy.* New York:

Cambridge University Press: 33–57.
- Bratman, Michael. 2004. "Three Theories of Self- Governance." *Philosophical Topics* 32: 21–46.
- Bratman, Michael. 2003. "A Desire of One's Own." *Journal of Philosophy* 100 (5):42–221 .
- Bratman, Michael. 2002. "Hierarchy, Circularity, and Double Reduction." In Sarah Buss and Lee Overton, eds., *Contours of Agency: Essays on Themes from Harry Frankfurt*. Cambridge, MA: MIT Press: 65–85.
- Bratman, Michael. 1997. "Responsibility and Planning." *Journal of Ethics* 1 (1): 27–43.
- Brand, Myles, and D. Walton, eds., 1976. *Action Theory*. Dordrecht: D. Reidel.
- Brent, Michael. Manuscript. "Against the Standard Theory of Action." Brink, David, and Dana Nelkin. 2013. "Fairness and the Architecture of Responsibility." In David Shoemaker, ed., *Oxford Studies in Agency and Responsibility*, vol. 1. Oxford: Oxford University Press: 284–313.
- Broad, C.D. 1952. "Determinism, Indeterminism, and Libertarianism." In *Ethics and the History of Philosophy*. London: Routledge and Kegan Paul: 195–217.
- Broad, C.D.. 1934. *Determinism, Indeterminism, and Libertarianism*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Buckareff, Andrei. Forthcoming. "How Does Agent- Causal Power Work." *The Modern Schoolman*. Buss, Sarah, and Lee Overton, eds., 2002. *Contours of Agency: Essays on Themes from Harry Frankfurt*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Campbell, C.A. 1951. "Is Free Will a Pseudo Problem?" *Mind* 60: 446–65.
- Campbell, Joseph Keim. 2010. "Incompatibilism and Fatalism: Reply to Loss." *Analysis* 70: 71–6.
- Campbell, Joseph Keim. 2008. "Reply to Bruekner." *Analysis* 68: 264–9.
- Campbell, Joseph Keim. 2007. "Free Will and the Necessity of the Past." *Analysis* 67:11–105 .
- Campbell, Joseph Keim. 1997. "A Compatibilist Theory of Alternative Possibilities." *Philosophical Studies* 88: 319–30.
- Campbell, Joseph Keim, Michael O'Rourke, and David Sheir, eds., 2004. *Freedom and Determinism*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Capes, Justin. Forthcoming. "Blameworthiness and Buffered

Alternatives." *American Philosophical Quarterly.*

- Capes, Justin. 2013. "Mitigating Soft Compatibilism." *Philosophy and Phenomenological Research* 87: 640–63.
- Capes, Justin. 2010. "The W- Defense." *Philosophical Studies* 150: 61–77.
- Caruso, Gregg. 2012. *Free Will and Consciousness: A Determinist Account of the Illusion of Free Will.* Lanham, MD: Lexington Books.
- Castañeda, Hector- Neri. 1975. *Thinking and Doing.* Dordrecht: D. Reidel.
- Chalmers, David. 2011. "Verbal Disputes." *Philosophical Review* 120: 515–66.
- Chalmers, David. 2002. "Does Conceivability Entail Possibility?" In Tamar Szabo
- Gendler and John Hawthorne, eds., *Conceivability and Possibility.* Oxford: Oxford University Press.
- Chan, Hoi- yee, Max Deutsch, and Shaun Nichols. 2016. "Free Will and Experimental Philosophy." In Wesley Buckwalter and Justin Sytsma, eds., *The Blackwell Companion to Experimental Philosophy.* Oxford: Blackwell Publishers.
- Chisholm, Roderick. 1976. *Person and Object.* La Salle, IL: Open Court.
- Chisholm, Roderick. 1971. "Reply." In Robert Binkley, Richard Bronaugh, and Ausonio Marras, eds., *Agent, Action, and Reason.* Toronto: University of Toronto Press.
- Chisholm, Roderick. 1967. "He Could Have Done Otherwise." *Journal of Philosophy* 64:18–409 .
- Chisholm, Roderick. 1964. "Human Freedom and the Self." *The Lindley Lectures.* Copyright by the Department of Philosophy, University of Kansas.
- Churchland, Paul M. 1981. "Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes."*Journal of Philosophy* 78: 67–90.
- Clarke, Randolph. 2014a. "Free Will and Abilities to Act." Presented at a symposium on Vihvelin (2013) at the University of Southern California, September 2014.
- Clarke, Randolph. 2014b. *Omissions.* New York: Oxford University Press.
- Clarke, Randolph. 2009. "Dispositions, Abilities to Act, and Free Will: The New Dispositionalism."*Mind* 118: 323–51.
- Clarke, Randolph. 2008. "Incompatibilist (Nondeterministic) Theories of Free Will." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*

(Fall 2008 edition), Edward N. Zalta, ed. http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/incompatibilism- theories.

- Clarke, Randolph. 2005. "On an Argument for the Impossibility of Moral Responsibility."*Midwest Studies in Philosophy* 29: 13–24.
- Clarke, Randolph. 2003. *Libertarian Accounts of Free Will.* New York: Oxford University Press.
- Clarke, Randolph. 1996. "Agent Causation and Event Causation in the Production of Free Action." *Philosophical Topics* 24: 19–48.
- Clarke, Randolph. 1994. "Ability and Responsibility for Omissions." *Philosophical Studies* 73: 195–208.
- Clarke, Randolph. 1993. "Toward a Credible Agent- Casual Account of Free Will." *Noûs* 27: 191–203.
- Clarke, Randolph. 1992. "Deliberation and Beliefs About One's Abilities." *Pacific Philosophical Quarterly* 73: 101–13.
- Clarke, Randolph, and Justin Capes. 2013. "Incompatibilist (Nondeterministic) Theories of Free Will." *Stanford Encyclopedia of Philosophy.* http://plato.stanford.edu/entries/incompatibilism-theories.
- Clarke, Randolph, Michael McKenna, and Angela M. Smith, eds., 2015. *The Nature of Moral Responsibility.* New York: Oxford University Press.
- Coffman, E.J., and Ted Warfield. 2005. "Deliberation and Metaphysical Freedom."*Midwest Studies in Philosophy* 29: 25–44.
- Cogley, Zac. 2012. "Review of Tamler Sommers, *Relative Justice.*" *Notre Dame Philosophical Reviews.* https://ndpr.nd.edu/news/31912-relative- justice-cultural- diversityfree-will-and- moral-responsibility.
- Danziger, Shai, Jonathan Levav, and Liora Avnaim- Pesso. 2011. "Extraneous Factors in Judicial Decisions." *Proceedings of the National Academy of Sciences* 108: 6889–92.
- Davidson, Donald. 1970. "Mental Events." In L. Foster and J.W. Swanson, eds., *Experience and Theory.* Amherst, MA: University of Massachusetts Press: 79–101.
- Davidson, Donald. 1963. "Actions, Reasons, and Causes." *Journal of Philosophy* 60:700–685 .
- De Caro, Mario. 2011. "Is Emergentism Refuted by the Neurosciences? The Case of Free Will." In A. Corradini and T. O'Connor, eds., *Emergence in Science and Philosophy.* London: Routledge: 190–221.
- De Caro, Mario, and David Macarthur. 2010. "Science, Naturalism,

and the Problem of Normativity." In Mario De Caro and David Macarthur, eds., *Naturalism and Normativity*. New York: Columbia University Press: 3–19.

- De Caro, Mario, and Alberto Voltolini. 2010. "Is Liberal Naturalism Possible?" In Mario De Caro and David Macarthur, eds., *Naturalism and Normativity*. New York: Columbia University Press: 69–86.
- Deery, Oisin. 2015. "Why People Believe in Indeterminist Free Will." *Philosophical Studies* 172 (8): 2033–54.
- Deery, Oisin, Matt Bedke, and Shaun Nichols. 2013. "Phenomenal Abilities: Incompatibilism and the Experience of Agency." In David Shoemaker, ed., *Oxford Studies in Agency and Responsibility*, vol. 1: 126–50.
- Della Rocca, Michael. 2008. *Spinoza*. London: Routledge.
- Della Rocca, Michael. 1998. "Frankfurt, Fischer, and Flickers." *Noûs* 32: 99–105.
- Demetriou, Kristin. 2010. "The Soft- line Solution to Pereboom's Four- case Argument." *Australasian Journal of Philosophy* 88 (4): 595–617.
- Dennett, Daniel. 2003. *Freedom Evolves*. London: Penguin Books.
- Dennett, Daniel. 1995. *Darwin's Dangerous Ideas*. New York: Touchstone.
- Dennett, Daniel. 1991. *Consciousness Explained*. Boston, MA: Little, Brown, and Company.
- Dennett, Daniel. 1984. *Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Dennett, Daniel. 1973. "Mechanism and Responsibility." In Ted Honderich, ed., *Essays on Freedom and Action*. London: Routledge and Kegan Paul: 159–84.
- Doris, John. 2002. *Lack of Character*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Double, Richard. 1996. *Metaphilosophy and Free Will*. New York: Oxford University Press.
- Double, Richard. 1991. *The Non- Reality of Free Will*. New York: Oxford University Press.
- Dretske, Fred. 1993. "Mental Events as Structuring Causes of Behavior." In John Heil and Alfred Mele, eds., 1993. *Mental Causation*. Oxford: Oxford University Press.
- Dworkin, Gerald. 1988. *The Theory and Practice of Autonomy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dworkin, Gerald. 1970. "Acting Freely." *Noûs* 4: 367–83.

- Edwards, Jonathan. 17541957/. *Freedom of the Will* (*The Works of Jonathan Edwards*, vol. 1). New Haven, CT: Yale University Press.
- Edwards, Paul. 1958. "Hard and Soft Determinism." In Sydney Hook, ed., *Determinism and Freedom in the Age of Modern Science*. London, Collier Books: 117–25.
- Ekstrom, Laura W. 2003. "Free Will, Chance, and Mystery." *Philosophical Studies* 113:80–153 .
- Ekstrom, Laura. 2000. *Free Will: A Philosophical Study*. Boulder, CO: Westview.
- Eshleman, Andrew. 2014. "Moral Responsibility." *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. http://plato.stanford.edu/entries/moral- responsibility.
- Fara, Michael. 2008. "Masked Abilities and Compatibilism." *Mind* 117 (468): 843–65.
- Farrell, Daniel. 1985. "The Justification of General Deterrence." *Philosophical Review*94-367 :104 .
- Feinberg, Joel. 1970. *Doing and Deserving*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Feltz, Adam. 2013. "Pereboom and Premises: Asking the Right Questions in the Experimental Philosophy of Free Will." *Consciousness and Cognition* 22: 53–63.
- Finch, Alicia. 2013. ."On Behalf of the Consequence Argument: Time, Modality, and the Nature of Free Action." *Philosophical Studies* 163: 151–70.
- Finch, Alicia, and Ted Warfield. 1998. "The Mind Argument and Libertarianism." *Mind*107: 515–28.
- Fischer, John Martin. 2013. "The Frankfurt Style Cases: Philosophical Lightning Rods." In I. Haji and J. Caoüette, eds., *Free Will and Moral Responsibility*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing: 43–57.
- Fischer, John Martin. 2012. *Deep Control: Essays on Free Will and Value*. New York: Oxford University Press.
- Fischer, John Martin. 2011. "The Zygote Argument Remixed." *Analysis* 71: 267–72.
- Fischer, John Martin. 2010. "The Frankfurt Cases: The Moral of the Stories." *Philosophical Review* 119: 315–36.
- Fischer, John Martin. 2009. *Our Stories*. New York: Oxford University Press.
- Fischer, John Martin. 2008. "Freedom, Foreknowledge, and Frankfurt: A Reply to Vihvelin." *Canadian Journal of Philosophy* 38 (3): 327–42.

- Fischer, John Martin. 2006. *My Way*. New York: Oxford University Press.
- Fischer, John Martin. 2005. "Reply: The Free Will Revolution." *Philosophical Explorations* 8 (2):56–145 .
- Fischer, John Martin. 2004. "Responsibility and Manipulation." *Journal of Ethics* 8 (2):77–145 .
- Fischer, John Martin. 2002. "Frankfurt Style Compatibilism." In Sarah Buss and Lee
- Overton, eds., *Contours of Agency: Essays on Themes from Harry Frankfurt*. Cambridge, MA: MIT Press: 1–26.
- Fischer, John Martin. 1999. "Recent Work on Moral Responsibility." *Ethics* 110: 93–139.
- Fischer, John Martin. 1994. *The Metaphysics of Free Will*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Fischer, John Martin. 1987. "Responsiveness and Moral Responsibility." In Ferdinand Schoeman, ed., *Responsibility, Character, and the Emotions: New Essays in Moral Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press: 81–106.
- Fischer, John Martin. 1986. "Power Necessity." *Philosophical Topics* 14: 77–91.
- Fischer, John Martin. 1983. "Incompatibilism." *Philosophical Studies* 43: 127–37.
- Fischer, John Martin. 1982. "Responsibility and Control." *Journal of Philosophy* 89: 24–40.
- Fischer, John Martin, and Mark Ravizza. 1998. *Responsibility and Control: An Essay on Moral Responsibility*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fischer, John Martin, and Mark Ravizza, eds., 1993. *Perspectives on Moral Responsibility*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Fischer, John Martin, Robert Kane, Derk Pereboom, and Manuel Vargas. 2007. *Four Views on Free Will*. Malden, MA: Blackwell Publishers.
- Flint, Thomas P. 1998. *Divine Providence: The Molinist Account*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Fodor, Jerry. 1987. *Psychosemantics: The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Fodor, Jerry. 1974. "Special Sciences." *Synthèse* 28: 97–115.
- Frankfurt, Harry. 2003. "Some Thoughts Concerning PAP." In David Widerker and Michael McKenna, eds., *Moral Responsibility and Alternative Possibilities*. Aldershot: Ashgate Press: 339–48.

- Frankfurt, Harry. 2002. "Reply to John Martin Fischer." In Sarah Buss and Lee Overton, eds., *Contours of Agency: Essays on Themes from Harry Frankfurt*. Cambridge, MA: MIT Press: 27-31.
- Frankfurt, Harry. 1999. *Necessity, Volition, and Love*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Frankfurt, Harry. 1992a. "The Faintest Passion." Presidential Address. *Proceedings of the American Philosophical Association* 66: 5-16.
- Frankfurt, Harry. 1992b. "On the Usefulness of Final Ends." *Iyyun* 41: 3-19.
- Frankfurt, Harry. 1988. *The Importance of What We Care About*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Frankfurt, Harry. 1987. "Identification and Wholeheartedness." In Ferdinand Schoeman, ed., *Responsibility, Character, and the Emotions: New Essays in Moral Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press: 27-45.
- Frankfurt, Harry. 1978. "The Problem of Action." *American Philosophical Quarterly* 15: 157-62.
- Frankfurt, Harry. 1975. "Three Concepts of Free Action II." *Proceedings of the Aristotelian Society* supplementary volume: 113-25.
- Frankfurt, Harry. 1971. "Freedom of the Will and the Concept of a Person." *Journal of Philosophy* 68: 5-20.
- Frankfurt, Harry. 1969. "Alternate Possibilities and Moral Responsibility." *Journal of Philosophy* 66: 829-39.
- Franklin, Christopher. 2011a. "Neo- Frankfurtians and Buffer Cases: The New Challenge to the Principle of Alternative Possibilities." *Philosophical Studies* 156: 199-203.
- Franklin, Christopher. 2011b. "Farewell to the Luck (and Mind) Argument." *Philosophical Studies* 156: 199-230.
- Frede, Michael. 2011. *A Free Will*. Berkeley and Los Angeles, CA: University of California Press.
- Frede, Michael. 2009. *A Free Will*. Berkeley: CA: University of California Press.
- Gert, Bernard, and Tim Duggan. 1979. "Free Will as the Ability to Will." *Noûs* 13: 197-217.
- Ginet, Carl. 2007. "An Action Can be Both Uncaused and up to the Agent." In C. Lumer and S. Nannini, eds., 2007. *Intentionality, Deliberation, and Autonomy*. Farnham: Ashgate Press: 243-56.
- Ginet, Carl. 2006. "Working with Fischer and Ravizza's Account of Moral Responsibility." *Journal of Ethics* 10: 229-53.

- Ginet, Carl. 2002. "Review of Living without Free Will." *Journal of Ethics* 6: 305–9.
- Ginet, Carl. 2000. "The Epistemic Requirements for Moral Responsibility." *Philosophical Perspectives* 14: 267–77.
- Ginet, Carl. 1997. "Freedom, Responsibility, and Agency." *Journal of Ethics* 1: 85–98.
- Ginet, Carl. 1996. "In Defense of the Principle of Alternative Possibilities: Why I Don't Find Frankfurt's Argument Convincing." *Philosophical Perspectives* 10: 403–17.
- Ginet, Carl. 1990. *On Action.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Ginet, Carl. 1983. "In Defense of Incompatibilism." *Philosophical Studies* 44: 391–400.
- Ginet, Carl. 1980. "The Conditional Analysis of Freedom." In Peter van Inwagen, ed., *Time and Cause.* Dordrecht: D. Reidel: 171–86.
- Ginet, Carl. 1966. "Might We Have No Choice?" In Keith Lehrer, ed., *Freedom and Determinism.* New York: Random House: 87–104.
- Ginet, Carl. 1962. "Can the Will be Caused?" *The Philosophical Review* 71: 49–55.
- Glover, Jonathan. 1970. *Responsibility.* New York: Humanities Press.
- Goetz, Stewart. 2008. *Freedom, Teleology and Evil.* London: Continuum.
- Goetz, Stewart. 2005. "Frankfurt- Style Arguments and Begging the Question." *Midwest Studies in Philosophy* 29: 83–105.
- Graham, Peter A. 2008. "A Defense of Local Miracle Compatibilism." *Philosophical Studies* 140: 65–82.
- Griffith, Meghan. 2010. "Why Agent- caused Acts are not Lucky." *American Philosophical Quarterly* 47: 43–56.
- Griffith, Meghan. 2005. "Does Free Will Remain a Mystery? A Response to Van Inwagen." *Philosophical Studies* 124: 261–9.
- Haas, Daniel. 2012. "In Defense of Hard- line Replies to the Multiple- Case Manipulation Argument." *Philosophical Studies* 163: 797–811.
- Haji, Ishtiyaque. 2010. "On the Direct Argument for the Incompatibility of Determinism and Moral Responsibility." *Grazer Philosophische Studien* 80: 111–30.
- Haji, Ishtiyaque. 2009. *Incompatibilism's Allure: Principle Arguments for Incompatibilism.* Peterborough, Ontario: Broadview Press.
- Haji, Ishtiyaque. 2004. "Active Control, Agent Causation, and Free Action." *Philosophical Explorations* 7: 131–48.

- Haji, Ishtiyaque. 2002. "Compatibilist Views of Freedom and Responsibility." In Robert Kane, ed., *The Oxford Handbook of Free Will*. New York: Oxford University Press: 28–202 .
- Haji, Ishtiyaque. 1998. *Moral Appraisability*. New York: Oxford University Press.
- Handfield, Toby, ed., 2009. *Dispositions and Causes*. Oxford: Oxford University Press.
- Harris, James A. 2008. *Of Liberty and Necessity. The Free Will Debate in Eighteenth-Century British Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Harris, Sam. 2012. *Free Will*. New York: Free Press.
- Haynes, John- Dylan. 2011. "Beyond Libet: Long- term Prediction of Free Choices from Neuroimaging Signals." In W. Sinnott-Armstrong and L. Nadel, eds., 2011. *Conscious Will and Responsibility*. Oxford: Oxford University Press: 85–96.
- Helm, Paul. 1993. *The Providence of God*. Leicester: Inter- Varsity Press.
- Hobart, R.E. 1934. "Free Will as Involving Indeterminism and Inconceivable Without It." *Mind* 43: 1–27.
- Hobbes, Thomas. 1651. *Leviathan*. R.E. Flatman and D. Johnston, eds., 1997. New York: W.W. Norton & Co.
- Hoefer, Carl. 2010. "Causal Determinism." *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. http://plato.stanford.edu/entries/determinism-causal.
- Holbach, Paul. 1770. *System de la Nature*. Amsterdam. Honderich, Ted. 1996. "Compatibilism, Incompatibilism, and the Smart Aleck." *Philosophy and Phenomenological Research* 56: 855–62.
- Honderich, Ted. 1988. *A Theory of Determinism*. Oxford: Clarendon Press.
- Honderich, Ted, ed., 1973. *Essays on Freedom and Action*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Hook, Sidney, ed., 1958. *Determinism and Freedom in the Age of Modern Science*. London, Collier Books.
- Horgan, Terrance. 2015. "Injecting the Phenomenology of Agency into the Free Will Debate." In David Shoemaker, ed., *Oxford Studies in Agency and Responsibility*, vol.3. Oxford: Oxford University Press: 34–61.
- Horgan, Terrance. 2011. "The Phenomenology of Agency and Freedom: Lessons from Introspection and Lessons from Its Limits." *Humana Mente* 15: 77–97. www.humanamente.eu/Issues/

Issue15.html.

- Horgan, Terrance. 1985. "Compatibilism and the Consequence Argument." *Philosophical Studies* 47: 339–56.
- Horgan, Terrance. 1979. " 'Could', Possible Worlds, and Moral Responsibility." *Southern Journal of Philosophy* 17: 345–58.
- Hornsby, Jennifer. 2004a. "Agency and Actions." In H. Steward and J. Hyman, eds., *Agency and Action*. Cambridge: Cambridge University Press: 1–23.
- Hornsby, Jennifer. 2004b. "Agency and Alienation." In M. de Caro and D. MacArthur, eds., *Naturalism in Question*. Cambridge, MA: Harvard University Press: 173–87.
- Horst, Stephen. 2011. *Laws, Mind, and Free Will*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Howard- Snyder, Daniel, and Jeff Jordan, eds., 1996. *Faith, Freedom, and Rationality*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
- Hume, David. 1748. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. P.H. Niditch, ed.,1978 . Oxford: Clarendon Press.
- Hume, David. 1739. *A Treatise of Human Nature*. 1978. Oxford: Oxford University Press.
- Hunt, David P. 2005. "Moral Responsibility and Buffered Alternatives." *Midwest Studies in Philosophy* 29: 126–45.
- Hunt, David. 2000. "Moral Responsibility and Unavoidable Action." *Philosophical Studies* 97: 195–227.
- Irwin, T.H., 1980. "Reason and Responsibility in Aristotle." In A.O. Rorty, ed., *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley, CA: University of California Press: 117–55.
- James, William. 1897. "The Dilemma of Determinism." *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*. Cambridge, MA and London: Harvard University Press, 1979: 145–83.
- Judisch, Neal. 2005. "Responsibility, Manipulation, and Ownership: Reflections in the Fischer/Ravizza Program." *Philosophical Reflections* 8 (2): 115–30.
- Kane, Robert. 2016, forthcoming. "On the Role of Indeterminism in Libertarian Free Will." *Philosophical Explorations*.
- Kane, Robert, ed., 2011a. *The Oxford Handbook of Free Will*. 2nd edn. New York: Oxford University Press.
- Kane, Robert. 2011b. "Rethinking Free Will: New Perspectives on an Ancient Problem." In Robert Kane, ed., *The Oxford Handbook of Free Will*, 2nd edn. New York: Oxford University Press: 381–404.
- Kane, Robert. 2007. "Libertarianism" and "Response to Fischer,

Pereboom, and Vargas."
- In J. Fischer, R. Kane, D. Pereboom, M. Vargas, *Four Views on Free Will*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Kane, Robert. 2005. *A Contemporary Introduction to Free Will*. New York: Oxford University Press.
- Kane, Robert, ed., 2002. *The Oxford Handbook of Free Will*. New York: Oxford University Press.
- Kane, Robert. 2000. "The Dual Regress of Free Will and the Role of Alternative Possibilities." *Philosophical Perspectives* 14: 57–80.
- Kane, Robert. 1999. "Responsibility, Luck, and Chance: Reflections on Free Will and Indeterminism." *Journal of Philosophy* 96: 217–40.
- Kane, Robert. 1996. *The Significance of Free Will*. Oxford: Oxford University Press.
- Kane, Robert. 1985. *Free Will and Values*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Kant, Immanuel. 1797. "The Metaphysical Elements of Justice, Part I." In *The Metaphysics of Morals*. Trans. J. Ladd, 1965. Indianapolis, IN: Bobbs- Merrill.
- Kant, Immanuel. 1788. *Critique of Practical Reason*. Trans. Mary McGregor, 1996. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel. 1785. *Grounding for the Metaphysics of Morals*. Trans. J. Ellington,1981 . Indianapolis: Hackett.
- Kant, Immanuel. 17811987/1787/. *Critique of Pure Reason*. Trans. Paul Guyer and Allen Wood, 1987. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kapitan, Tomis. 2002. "A Master Argument for Incompatibilism?" In Robert Kane, ed.,2002. *The Oxford Handbook of Free Will*. New York: Oxford University Press: 127–57.
- Kapitan, Tomis. 2000. "Autonomy and Manipulated Freedom." *Philosophical Perspectives* 14: 81–104.
- Kapitan, Tomis. 1986. "Deliberation and the Presumption of Open Alternatives." *Philosophical Quarterly* 36: 230–51.
- Kearns, Stephen. 2012. "Aborting the Zygote Argument." *Philosophical Studies* 160 (3):89–379 .
- Khoury, Andrew. 2014. "Manipulation and Mitigation." *Philosophical Studies* 168 (1):94–283 .
- Kittle, Simon. 2014. "Vihvelin and Fischer on 'Pre- decisional' Intervention." *Philosophia* 42 (4): 368–74.
- Knobe, Joshua. 2003. "Intentional Action in Folk Psychology: An Experimental Investigation." *Philosophical Psychology* 16 (2): 309–24.

- Knobe, Joshua, and John Doris. 2010. "Responsibility." In *The Moral Psychology Handbook*. Oxford: Oxford University Press.
- Knobe, Joshua, and Shaun Nichols, eds., 2008. *Experimental Philosophy*, vol 1. New York: Oxford University Press.
- Lamb, James. 1977. "On a Proof of Incompatibilism." *Philosophical Review* 86: 20–35.
- Lehrer, Keith. 1980. "Preferences, Conditionals and Freedom." In Peter van Inwagen, ed., *Time and Cause: Essays Presented to Richard Taylor*. Dordrecht: D. Reidel: 187–201.
- Lehrer, Keith. 1976. " 'Can' in Theory and Practice: A Possible Worlds Analysis." In Myles Brand and D. Walton, eds., *Action Theory*. Dordrecht: D. Reidel: 241–70.
- Lehrer, Keith. 1968. " 'Can's Without 'If 's." *Analysis* 24: 159–60.
- Lehrer, Keith, ed., 1966. *Freedom and Determinism*. New York: Random House.
- Leiter, Brian. 2007. "Nietzsche's Theory of the Will." *Philosophers' Imprint* 7: 1–15.
- Levy, Neil. 2011. *Hard Luck*. Oxford: Oxford University Press.
- Levy, Neil. 2006. "Determinist Deliberations." *Dialectica* 60: 453-9.
- Lewis, David. 1993. "Evil for Freedom's Sake?" *Philosophical Papers* 22: 149–72.
- Lewis, David. 1986. "Events." In *Philosophical Papers, Volume II*. New York: Oxford University Press: 241–69.
- Lewis, David. 1981. "Are We Free to Break the Laws?" *Theoria* 47: 113–21.
- Lewis, David. 1979. "Counterfactual Dependence and Time's Arrow." *Noûs*. 13: 455–76.
- Lewis, David. .1973 "Causation." *Journal of Philosophy* 70: 556–67.
- Libet, Benjamin. 2004. *Mind Time*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Libet, Benjamin. 1985. "Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action." *Behavioral and Brain Sciences* 8: 529–66.
- Locke, Don. 1975. "Three Concepts of Free Action I." *Proceedings of Aristotelian Society* supp., vol. IL: 95–112.
- Locke, John. 1965. *An Essay Concerning Human Understanding*. New York: Collier.
- Loewenstein, Yael. Forthcoming. "Why the Direct Argument Does not Shift the Burden of Proof." *Journal of Philosophy*.
- Lowe, E.J. 2008. *Personal Agency: The Metaphysics of Mind and Action*.

Oxford: Oxford University Press.

- Lucretius. 50 bce. *De Rerum Natura.* Trans. W.H.D. Rouse, Loeb Classical Library, 1982. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Mackie, J.L. 1955. "Evil and Omnipotence." *Mind* 64: 200–12.
- Manekin, C.H., and M. Kellner, eds., 1997. *Freedom and Moral Responsibility: General and Jewish Perspectives.* College Park, MD: University of Maryland Press.
- Markosian, Ned. 2010. "Agent Causation as the Solution to All the Compatibilist's Problems." *Philosophical Studies* 157: 383–98.
- Markosian, Ned. 1999. "A Compatibilist View of the Theory of Agent Causation." *Pacific Philosophical Quarterly* 80: 257–77.
- Matheson, Benjamin. Forthcoming. "In Defense of the Four- Case Argument." *Philosophical Studies.*
- McCann, Hugh. 1998. *The Works of Agency.* Ithaca, NY: Cornell University Press.
- McCormick, Kelly. 2013. "Anchoring a Revisionist Account of Moral Responsibility." *Journal of Ethics and Social Philosophy* 7: 1–19.
- McKay, Thomas, and David Johnson. 1996. "A Reconsideration of an Argument against Incompatibilism." *Philosophical Topics* 24: 113–22.
- McKenna, Michael. 2014. "Resisting the Manipulation Argument: A Hard- liner Takes it on the Chin." *Philosophy and Phenomenological Research* 89: 467–84.
- McKenna, Michael. 2013. "Reasons- Responsiveness, Agents, and Mechanisms." In David Shoemaker, ed., *Oxford Studies in Agency and Responsibility*, vol. 1. Oxford: Oxford University Press: 151–84.
- McKenna, Michael. 2012. *Conversation and Responsibility.* New York: Oxford University Press.
- McKenna, Michael. 2011. "Contemporary Compatibilism: Mesh Theories and Reasons-Responsive Theories." In Robert Kane, ed., *Oxford Handbook of Free Will*, 2nd edn. New York: Oxford University Press: 175–98.
- McKenna, Michael. 2009a. "Compatibilism." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (*original* 2004), Edward N. Zalta, ed. http://plato.stanford.edu/archives/sum2004/entries/compatibilism.
- McKenna, Michael. 2009b. "Compatibilism and Desert: Critical Comments on *Four Views on Free Will.*" *Philosophical Studies* 144: 3–13.
- McKenna, Michael. 2008a. "A Hard- line Reply to Pereboom's Four- case Argument."*Philosophy and Phenomenological Research* 77 (1): 142–59.

- McKenna, Michael. 2008b. "Frankfurt's Argument against Alternative Possibilities: Looking beyond the Example." *Noûs* 42: 770–93.
- McKenna, Michael. 2008c. "Saying Goodbye to the Direct Argument the Right Way."*Philosophical Review* 117 (3): 349–83.
- McKenna, Michael. 2008d. "Ultimacy & Sweet Jane." In Nick Trakakis and Daniel Cohen, eds., *Essays on Free Will and Moral Responsibility*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing: 186–208.
- McKenna, Michael. 2005a. "Reasons Reactivity & Incompatibilist Intuitions." *Philosophical Explorations* 8 (2): 131–43.
- McKenna, Michael. 2005b. "Where Frankfurt and Strawson Meet." *Midwest Studies in Philosophy* 29: 163–80.
- McKenna, Michael. 2004. "Responsibility and Globally Manipulated Agents." *Philosophical Topics* 32: 169–82.
- McKenna, Michael. 2003. "Robustness, Control, and the Demand for Morally Significant Alternatives." In David Widerker and Michael McKenna, eds., 2003. *Moral Responsibility and Alternative Possibilities*. Aldershot: Ashgate Press: 201–18.
- McKenna, Michael. 2001. "Review of John Martin Fischer and Mark Ravizza's *Responsibility & Control*." *Journal of Philosophy* 98 (2): 93–100.
- McKenna, Michael. 1998. "The Limits of Evil and the Role of Moral Address: A Defense of Strawsonian Compatibilism." *Journal of Ethics* 2: 123–42.
- McKenna, Michael. 1997. "Alternative Possibilities and the Failure of the Counterexample Strategy." *Journal of Social Philosophy* 28: 71–85.
- McKenna, Michael, and D. Justin Coates. 2015. "Compatibilism." *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. http://plato.stanford.edu/entries/compatibilism.
- McKenna, Michael, and Paul Russell, eds., 2008. *Free Will and Reactive Attitudes: Perspectives on P.F. Strawson's "Freedom and Resentment."* Aldershot: Ashgate Press.
- Mele, Alfred. 2013. "Free Will and Neuroscience." *Philosophic Exchange* 43: 1–17.
- Mele, Alfred. 2009. *Effective Intentions*. New York: Oxford University Press.
- Mele, Alfred. 2008. "Manipulation, Compatibilism, and Moral Responsibility." *Journal of Ethics* 12 (304): 263–86.
- Mele, Alfred. 2006a. "Fischer and Ravizza on Moral Responsibility." *Journal of Ethics* 10 (3): 283–94.

- Mele, Alfred. 2006b. *Free Will and Luck*. New York: Oxford University Press.
- Mele, Alfred. 2005a. "A Critique of Pereboom's Four- Case Argument for Incompatibilism."*Analysis* 65: 75–80.
- Mele, Alfred. 2005b. "Libertarianism, Luck, and Control." *Pacific Philosophical Quarterly* 86: 381–407.
- Mele, Alfred. 2002. "Review of John Searle's Rationality in Action." *Mind* 111: 905–9.
- Mele, Alfred. 2000. "Reactive Attitudes, Reactivity, and Omissions." *Philosophy and Phenomenological Research* 61: 447–52.
- Mele, Alfred. 1999. "Ultimate Responsibility and Dumb Luck." *Social Philosophy & Policy*, 16: 274–93.
- Mele, Alfred. 1996. "Soft Libertarianism and Frankfurt- Style Scenarios." *Philosophical Topics* 24: 123–41.
- Mele, Alfred. 1995. *Autonomous Agents*. New York: Oxford University Press.
- Mele, Alfred. 1992. *Springs of Action*. New York: Oxford University Press.
- Mele, Alfred, and David Robb. 1998. "Rescuing Frankfurt- Style Cases." *Philosophical Review* 107: 97–112.
- Molina, Luis de. 1595. *Liberi Arbitrii cum Gratiae Donis, Divina Praescientia, Providentia,*
- *Praedestinatione et Reprobatione*. Trans. (of Part IV) A.J. Freddoso, *On Divine Foreknowledge: Part IV of the Concordia*, 1988. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Moore, G.E. 1912. *Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Moore, G.E. 1903. *Principia Ethica*. New York: Cambridge University Press.
- Moore, Michael. 1998. *Placing Blame*. Oxford: Oxford University Press.
- Moore, Michael. 1987. "The Moral Worth of Retributivism." In Ferdinand Schoeman, ed., *Responsibility, Character, and the Emotions: New Essays in Moral Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press: 179–219.
- Moran, Richard. 2002. "Frankfurt on Identification: Ambiguities of Activity in Mental Life." In Sarah Buss and Lee Overton, eds., *Contours of Agency: Essays on Themes from Harry Frankfurt*. Cambridge, MA: MIT Press: 189–217.
- Moya, Carlos. 2011. "On the Very Idea of a Robust Alternative." *Critica* 43: 3–26.

- Moya, Carlos. 2006. *Moral Responsibility: The Ways of Skepticism*. Oxford: Oxford University Press.
- Murray, Dylan, and Tania Lombrozo. Forthcoming. "Effects of Manipulation on Attributions." *Cognitive Science.*
- Murray, Dylan, and Eddy Nahmias. 2014. "Explaining Away Incompatibilist Intuitions." *Philosophy and Phenomenological Research* 88: 434–67.
- Nagel, Thomas. 1986. *The View from Nowhere.* New York: Oxford University Press.
- Nahmias, Eddy. 2014. "Is Free Will an Illusion? Confronting Challenges from the Modern Mind Sciences." In W. Sinnott-Armstrong, ed., *Moral Psychology*, vol. 4. Cambridge, MA: MIT Press: 1–25.
- Nahmias, Eddy. 2011. "Intuitions about Free Will, Determinism, and Bypassing." In
- Robert Kane, ed., *The Oxford Handbook of Free Will.* New York: Oxford University Press: 555–76.
- Nahmias, Eddy. 2006. "Folk Fears about Freedom and Responsibility: Determinism and Reductionism." *Journal of Culture and Cognition* 6 (1–2): 215–38.
- Nahmias, Eddy, and Dylan Murray. 2010. "Experimental Philosophy on Free Will: An Error Theory for Incompatibilist Intuitions." In J. Aguilar, A. Buckareff, and J. Frankish, eds., *New Waves in Philosophy of Action.* New York: Palgrave Macmillan:29–112 .
- Nahmias, Eddy, Justin D. Coates, and Trevor Kvaran. 2007. "Free Will, Moral Responsibility, and Mechanism: Experiments on Folk Intuitions." *Midwest Studies in Philosophy* 31: 214–42.
- Nahmias, E., S. Morris, T. Nadelhoffer, and J. Turner. 2006. "Is Incompatibilism Intuitive?" *Philosophy and Phenomenological Research* 73 (1): 28–53.
- Nahmias, E., S. Morris, T. Nadelhoffer, and J. Turner. 2004. "The Phenomenology of Free Will." *Journal of Consciousness Studies* 11 (7–8): 162–79.
- Naylor, Marjory. 1984. "Frankfurt on the Principle of Alternate Possibilities." *Philosophical Studies* 46: 249–58.
- Nelkin, Dana. 2013. "Reply to Critics." *Philosophical Studies* 163: 123–31.
- Nelkin, Dana. 2011. *Making Sense of Freedom and Responsibility.* Oxford: Oxford University Press.
- Nelkin, Dana. 2008. "Responsibility and Rational Abilities: Defending an Asymmetrical View." *Pacific Philosophical Quarterly*

8: 497–515.

- Nelkin, Dana. 2007. "Do We Have a Coherent Set of Intuitions About Moral Responsibility?" *Midwest Studies in Philosophy* 31: 243–59.
- Nelkin, Dana. 2004a. "Deliberative Alternatives." *Philosophical Topics* 32: 215–40.
- Nelkin, Dana. 2004b. "The Sense of Freedom." In Joseph Keim Campbell, Michael O'Rourke, and David Sheir, eds., 2004. *Freedom and Determinism*. Cambridge, MA: MIT Press: 105–34.
- Nelkin, Dana. 2000. "Two Standpoints and the Belief in Freedom." *Journal of Philosophy* 97: 564–76.
- Nichols, Shaun. 2007. "After Incompatibilism: A Naturalistic Defense of the Reactive Attitudes." *Philosophical Perspectives* 21: 405–28.
- Nichols, Shaun. 2006. "Folk Intuitions on Free Will." *Journal of Cognition and Culture* 6 (1&2): 57–86. Nichols, Shaun, and Joshua Knobe. 2007. "Moral Responsibility and Determinism: The Cognitive Science of Folk Intuitions." *Noûs* 41 (4): 663–85.
- Nida- Rümelin, Martine. 2007. "Doings and Subject Causation." *Erkenntnis* 67: 255–72.
- Nietzsche, Friedrich. 1889. *Twilight of the Idols*; and *The Anti- Christ*. Trans. R.J. Hollingdale, 1977. Harmondsworth: Penguin.
- Nowell- Smith, P.H. 1954. "Determinism and Libertarianism." *Mind* 63: 31–7.
- Nowell- Smith, P.H. 1948. "Free Will and Moral Responsibility." *Mind* 57: 45–61.
- O'Connor, Timothy. 2010. "Free Will." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2002 edition; substantive revision October 2010), Edward N. Zalta, ed. http://plato.stanford.edu/archives/spr2002/entries/freewill/.
- O'Connor, Timothy. 2009. "Agent- Causal Power." In Toby Handfield, ed., *Dispositions and Causes*. Oxford: Oxford University Press: 184–214.
- O'Connor, Timothy. 2003. "Review of *Living without Free Will*." *Philosophical Quarterly* 53: 308–10.
- O'Connor, Timothy. 2000. *Persons and Causes*. New York: Oxford University Press.
- O'Connor, Timothy, ed., 1995a. *Agents, Causes, and Events*. New York: Oxford University Press.

- O'Connor, Timothy. 1995b. "Agent Causation." In Timothy O'Connor, ed., *Agents, Causes, and Events*. New York: Oxford University Press: 170–200.
- O'Connor, Timothy. 1993. "On the Transfer of Necessity." *Noûs* 27: 204–18.
- Otsuka, Michael. 1998. "Incompatibilism and the Avoidability of Blame." *Ethics* 108: 685–701.
- Palmer, David. 2011. "Pereboom on the Frankfurt Cases." *Philosophical Studies* 153: 261–72.
- Pendergraft, Garrett. 2011. "The Explanatory Power of Local Miracle Compatibilism." *Philosophical Studies* 156: 249–66.
- Pereboom, Derk. 2016. "Omissions and Different Senses of Responsibility." In Andrei Buckareff, Carlos Moya, and Sergi Rosell, eds., *Agency and Moral Responsibility*. New York: Palgrave-Macmillan: 179–91.
- Pereboom, Derk. 2015a. "A Notion of Moral Responsibility Immune to the Threat from Causal Determination." In Randolph Clarke, Michael McKenna, and Angela Smith, eds., *The Nature of Moral Responsibility*. Oxford: Oxford University Press:96–281 .
- Pereboom, Derk. 2015b. "The Phenomenology of Agency and Deterministic Agent Causation." In Megan Altman and Hans Gruenig, eds., *Horizons of Authenticity in Phenomenology, Existentialism, and Moral Psychology: Essays in Honor of Charles Guignon*. New York: Springer: 277–94.
- Pereboom, Derk. 2014. *Free Will, Agency, and Meaning in Life*. New York: Oxford University Press.
- Pereboom, Derk. 2013. "Free Will Skepticism, Blame, and Obligation." In Neal Tognazzini and D. Justin Coates, eds., 2013. *Blame: Its Nature and Norms*. New York: Oxford University Press: 189–206.
- Pereboom, Derk. 2012a. "Frankfurt Examples, Derivative Responsibility, and the Timing Objection." *Philosophical Issues* 22: 298–315.
- Pereboom, Derk. 2012b. "Theological Determinism and Divine Providence." In Ken Perszyk, ed., *Molinism: The Contemporary Debate*. Oxford: Oxford University Press:79–262 .
- Pereboom, Derk. 2009a. "Free Will, Love, and Anger." *Ideas y Valores: Revista de Columbiana de Filosofia* 141: 5–25. Pereboom, Derk. 2009b. "Further Thoughts about a Frankfurt-Style Argument." *Philosophical Explorations* 12: 109–18.

- Pereboom, Derk. 2009c. "Hard Incompatibilism and Its Rivals." *Philosophical Studies*33-21 :144 .
- Pereboom, Derk. 2008a. "A Compatibilist Account of the Epistemic Conditions on Rational Deliberation." *Journal of Ethics* 12: 287–307.
- Pereboom, Derk. 2008b. "A Hard- line Reply to the Multiple-Case Manipulation Argument." *Philosophy and Phenomenological Research* 77 (1): 160–70.
- Pereboom, Derk. 2007. "On Mele's Free Will and Luck." *Philosophical Explorations* 10:72-163 .
- Pereboom, Derk. 2006a. "Kant on Transcendental Freedom." *Philosophy and Phenomenological Research* 73: 537–67.
- Pereboom, Derk. 2006b. "Reasons Responsiveness, Alternative Possibilities, and Manipulation Arguments Against Compatibilism: Reflections on John Martin Fischer's *My Way*." *Philosophical Books* 47: 198–212.
- Pereboom, Derk. 2005. "Free Will, Evil, and Divine Providence." In Andrew Chignell and Andrew Dole, eds., *God and the Ethics of Belief: New Essays in Philosophy of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press: 77–98.
- Pereboom, Derk. 2004. "Is Our Concept of Agent Causation Incoherent?" *Philosophical Topics* 32: 275–86.
- Pereboom, Derk. 2003. "Source Incompatibilism and Alternative Possibilities." In David Widerker and Michael McKenna, eds., *Moral Responsibility and Alternative Possibilities*. Aldershot: Ashgate Press: 185–200.
- Pereboom, Derk. 2001. *Living Without Free Will*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pereboom, Derk. 2000. "Alternative Possibilities and Causal Histories." *Philosophical Perspectives* 14: 119–38.
- Pereboom, Derk. 1995. "Determinism al Dente." *Noûs* 29: 21–45.
- Pereboom, Derk, with J.M. Fischer, R. Kane, and M. Vargas. 2007. *Four Views on Free Will*. New York: Blackwell.
- Pettit, Philip. 1989. "Determinism with Deliberation." *Analysis* 49: 42–4.
- Pettit, Philip, and Michael Smith. 1996. "Freedom in Belief and Desire." *Journal of Philosophy* 93 (9): 429–49.
- Pizarro, David, E. Uhlmann, and P. Salovy. 2003. "Asymmetry in Judgments of Moral Blame and Praise: The Role of Perceived Metadesires." *Psychological Science* 14:72–267 .
- Plantinga, Alvin. 1974. *God, Freedom, and Evil*. Grand Rapids, MI:

Eerdmans.
- Priestley, Joseph. 1788. "A Free Discussion of the Doctrines of Materialism and Philosophical Necessity." In *A Correspondence between Dr. Price and Dr. Priestley*, Part III: 147–52; reprinted in Joseph Priestley, *Priestley's Writings on Philosophy, Science, and Politics*, John Passmore, ed. 1965. New York: Collier.
- Putnam, Hilary. 1967. "The Nature of Mental States," first published as "Psychological Predicates," in *Art, Mind, and Religion*, W.H. Capitan and D.D. Merrill, eds., Pittsburgh: Pittsburgh University Press, 1967, pp. 37–48; reprinted as "The Nature of Mental States," in Hilary Putnam, *Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge: Cambridge University Press, 1975, pp. 429–40.
- Ragland, C.P. 2016. *The Will to Reason: Theodicy and Freedom in Descartes*. New York: Oxford University Press.
- Ravizza, Mark. 1994. "Semicompatibilism and the Transfer of Non- Responsibility." *Philosophical Studies* 75: 61–94. Reid, Thomas. 1788. "Essays on the Active Powers of Man." In Sir William Hamilton, ed., *The Works of Thomas Reid*. Hildesheim: G. Olms Verslagsbuchhandlung, 1983.
- Robinson, Michael. 2012. "Modified Frankfurt- type Counterexamples and Flickers of Freedom." *Philosophical Studies* 157: 177–94.
- Rorty, A.O., ed., 1980. *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Rose, David, and Shaun Nichols. 2013. "The Lesson of Bypassing." *Review of Philosophy and Psychology* 4: 599–619.
- Rowe, William. 1991. *Thomas Reid on Freedom and Morality*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Russell, Paul. 2013. "Responsibility, Naturalism, and the Morality System." In David Shoemaker, ed., *Oxford Studies in Agency and Responsibility*, vol. 1, Oxford: Oxford University Press: 184–204.
- Russell, Paul. 2004. "Responsibility and the Condition of Moral Sense." *Philosophical Topics* 32: 287–306.
- Russell, Paul. 2002a. "Critical Notice of John Martin Fischer and Mark Ravizza *Responsibility*
- *and Control: A Theory of Moral Responsibility*." *Canadian Journal of Philosophy* 32: 587–606.
- Russell, Paul. 2002b. "Pessimists, Pollyannas, and the New Compatibilism." In Robert Kane, ed., 2002. *The Oxford Handbook of Free Will*. New York: Oxford University Press: 229–56.

- Russell, Paul. 2000. "Compatibilist- Fatalism." In Ton van den Beld, ed., *Moral Responsibility and Ontology*. Dordrecht: Kluwer Publishers: 199–218.
- Russell, Paul. 1995. *Freedom and Moral Sentiment*. New York: Oxford University Press.
- Russell, Paul. 1992. "Strawson's Way of Naturalizing Responsibility." *Ethics* 102: 287–302.
- Sartorio, Carolina. Forthcoming. "Vihvelin on Frankfurt- style Cases and the Actual-Sequence View." *Criminal Law and Philosophy*.
- Sartorio, Carolina. 2017, forthcoming. "Frankfurt- Style Examples." In M. Griffin, N. Levy, and K. Timpe, eds., *Routledge Companion to Free Will*. Routledge.
- Sartorio, Carolina. 2016. *Causation and Free Will*. Oxford: Oxford University Press.
- Sartorio, Carolina. 2015. "The Problem of Determinism and Free Will is not the Problem of Determinism and Free Will." In A. Mele, ed., 2015. *Surrounding Freedom: Philosophy, Psychology, Neuroscience*. Oxford: Oxford University Press: 255–73.
- Sartorio, Carolina. 2013. "Making a Difference in a Determined World." *Philosophical Review* 122: 189–214.
- Sartorio, Carolina. 2005. "A New Asymmetry between Actions and Omissions." *Noûs* 39: 460–82.
- Saunders, John Turk. 1968. "The Temptation of Powerlessness." *American Philosophical Quarterly* 5: 100–8.
- Sayer- McCord, Geoffrey, ed., 1988. *Essays on Moral Realism*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Scanlon, Thomas. 2013. "Giving Desert its Due." *Philosophical Explorations* 16 (2):16–101 .
- Scanlon, T.M. 2008. *Moral Dimensions: Permissibility, Meaning, Blame*. Cambridge, MA: Belknap Harvard Press.
- Scanlon, T.M. 1998. *What We Owe to Each Other*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Scanlon, T.M. 1988. "The Significance of Choice." In Sterling M. McMurrin, ed., *The Tanner Lectures on Human Values*, Cambridge: Cambridge University Press: 1–35.
- Schaffer, Jonathan. 2000. "Trumping Preemption." *Journal of Philosophy* 97: 165–81.
- Schlick, Moritz. 1939. "When is a Man Responsible?" In *Problems of Ethics*. Upper Saddle River, NJ. Prentice- Hall: 143–56.
- Schnall, I.M., and Widerker, D. 2012. "The Direct Argument and the

Burden of Proof." *Analysis* 72 (1): 25–36.

- Schoeman, Ferdinand, ed., 1987. *Responsibility, Character, and the Emotions: New Essays in Moral Psychology.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Schoeman, Ferdinand. 1979. "On Incapacitating the Dangerous." *American Philosophical Quarterly* 16: 27–35.
- Searle, John. 2001. *Rationality in Action*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Sellars, Wilfred. 1966. "Fatalism and Determinism." In Keith Lehrer, ed., *Freedom and Determinism*. New York: Random House.
- Shabo, Seth. 2012. "Where Love and Resentment Meet: Strawson's Interpersonal Defense of Compatibilism." *Philosophical Review* 121: 95–124.
- Shabo, Seth. 2011. "Agency without Avoidability: Defusing a New Threat to Frankfurt's Counterexample Strategy." *Canadian Journal of Philosophy* 41: 505–22.
- Shabo, Seth. 2010a. "Uncompromising Source Incompatibilism." *Philosophy and Phenomenological Research* 80: 349–83.
- Shabo, Seth. 2010b. "The Fate of the Direct Argument and the Case for Incompatibilism."*Philosophical Studies* 150: 405–24.
- Shabo, Seth. 2005. "Fischer and Ravizza on History and Ownership." *Philosophical Explorations* 8 (2): 103–14.
- Sher, George. 2016. "Unintentional Omissions." In Dana Nelkin and Sam Rickless, eds., *The Ethics and Law of Omissions.* Oxford: Oxford University Press.
- Sher, George. 2009. *Who Knew*? New York: Oxford University Press.
- Shoemaker, David. 2015. *Responsibility from the Margins.* Oxford: Oxford University Press.
- Shoemaker, David. 2011. "Attributability, Answerability, and Accountability: Toward a Wider Theory of Moral Responsibility." *Ethics* 121: 602–32.
- Shoemaker, David. 2007. "Moral Address, Moral Responsibility, and the Boundaries of Moral Community." *Ethics* 118: 70–108.
- Shoemaker, David, and Neal A. Tognazzini, eds., 2014. *Oxford Studies in Agency and Responsibility*, 2: *"Freedom and Resentment" at* 50. Oxford: Oxford University Press.
- Skinner, B.F. 1971. *Beyond Freedom and Dignity*. New York: Vintage.
- Skinner, B.F. 1962. *Walden Two*. New York: Macmillan.
- Slote, Michael. 1982. "Selective Necessity and the Free- Will Problem." *Journal of Philosophy* 79: 5–24.
- Smart, J.J.C. 1963. "Free Will, Praise, and Blame." *Mind* 70: 291–306.

- Smilansky, Saul. 2011. "Hard Determinism and Punishment: A Practical Reductio." *Law and Philosophy* 30: 353–67.
- Smilansky, Saul. 2003. "The Argument from Shallowness." *Philosophical Studies* 115: 257–82.
- Smilansky, Saul. 2000. *Free Will and Illusion*. Oxford: Oxford University Press.
- Smilansky, Saul. 1997. "Can a Determinist Help Herself?" In C.H. Manekin and M. Kellner, eds., *Freedom and Moral Responsibility: General and Jewish Perspectives* .College Park, MD: University of Maryland Press: 85–98.
- Smilansky, Saul. 1993. "Does the Free Will Debate Rest on a Mistake?" *Philosophical Papers* 22: 173–88.
- Smith, Angela. 2012. "Attributability, Answerability, and Accountability: In Defense of a Unified Account." *Ethics* 122: 575–89.
- Smith, Angela. 2004. "Conflicting Attitudes, Moral Agency, and Conceptions of the Self." *Philosophical Topics* 32: 331–52.
- Smith, Holly. 1983. "Culpable Ignorance." *Philosophical Review* 92 (4): 543–571.
- Smith, Michael. 2003. "Rational Capacities, or: How to Distinguish Recklessness, Weakness, and Compulsion." In Sarah Stroud and Christine Tappolet, eds., *Weakness of Will and Practical Irrationality*. New York: Oxford University Press: 17–38.
- Sommers, Tamler. 2012. *Relative Justice: Cultural Diversity, Free Will, and Moral*
- *Responsibility*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Sommers, Tamler. 2007. "The Objective Attitude." *Philosophical Quarterly* 57: 321–41.
- Soon, Chun Siong, Marcel Brass, Hans- Jochen Heinze, and John-Dylan Haynes. 2008.
- "Unconscious Determinants of Free Decisions in the Human Brain." *Nature Neuroscience* 11: 543–5.
- Speak, Dan. 2014. *The Problem of Evil*. Cambridge: Polity Press.
- Speak, Dan. 2011. "The Consequence Argument Revisited." In Robert Kane, ed., *The Oxford Handbook of Free Will*. 2nd edn. New York: Oxford University Press: 115–30.
- Speak, Dan. 2004. "Toward an Axiological Defense of Libertarianism." *Philosophical Topics* 3: 353–69.
- Spinoza, Baruch. 1677. *Ethics*. In Edwin Curley, ed. and trans. *The Collected Works of*
- *Spinoza*, vol. 1, 1985. Princeton, NJ: Princeton University Press.

- Sripada, Chandra. 2012. "What Makes a Manipulated Agent Unfree?" *Philosophy and Phenomenological Research* 85: 563–93.
- Stapleton, Sean. 2010. Hard Incompatibilist Challenges to Morality and Autonomy. Dissertation, Department of Philosophy, Cornell University, Ithaca, NY.
- Stevenson, C.L. 1944. *Ethics and Language.* New Haven, CT: Yale University Press.
- Steward, Helen. 2012. *A Metaphysics for Freedom.* Oxford: Oxford University Press.
- Strawson, Galen. 1994. "The Impossibility of Moral Responsibility." *Philosophical Studies* 75: 5–24.
- Strawson, Galen. 1986. *Freedom and Belief.* Oxford: Clarendon Press.
- Strawson, P.F. 1992. "Freedom and Necessity." In *Analysis and Metaphysics: An Introduction to Philosophy.* Oxford: Oxford University Press: chapter 10.
- Strawson, P.F. 1985. *Skepticism and Naturalism: Some Varieties.* New York: Columbia University Press.
- Strawson, P.F. 1980. "Reply to Ayer and Bennett." In Zak van Straaten, ed., *Philosophical Subjects: Essays Presented to P.F. Strawson.* Oxford: Clarendon Press: 260–6.
- Strawson, P.F. 1962. "Freedom and Resentment." *Proceedings of the British Academy* 48: 187–211.
- Stroud, Sarah, and Christine Tappolet, eds., 2003. *Weakness of Will and Practical Irrationality.* New York: Oxford University Press.
- Stump, Eleonore. 2000. "The Direct Argument for Incompatibilism." *Philosophy & Phenomenological Research* 61: 459–66.
- Stump, Eleonore. 1996. "Libertarian Freedom and the Principle of Alternative Possibilities." In Daniel Howard- Snyder and Jeff Jordan, eds., *Faith, Freedom, and Rationality.* Lanham, MD: Rowman and Littlefield: 73–88.
- Stump, Eleonore. 1990. "Intellect, Will, and the Principle of Alternate Possibilities." In Michael D. Beaty, ed., *Christian Themes and the Problems of Philosophy.* Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press: 254–85.
- Stump, Eleonore. 1985. "The Problem of Evil." *Faith and Philosophy* 2: 392–418.
- Sturgeon, Nicholas. 1982. "Brandt's Moral Empiricism." *Philosophical Review* 91: 389–422.
- Swinburne, Richard. 2014. *Mind, Brain, and Free Will.* Oxford: Oxford

University Press.
- Swinburne, Richard. 1999. *Providence and the Problem of Evil.* Oxford: Oxford University Press.
- Talbert, Matthew. 2012. "Moral Competence, Moral Blame, and Protest." *Journal of Ethics* 16: 89–109.
- Taylor, James Stacey, ed., 2005. *Personal Autonomy.* New York: Cambridge University Press.
- Taylor, Richard. 1974. *Metaphysics.* Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Taylor, Richard. 1966. *Action and Purpose.* Engelwood Cliffs, NJ: Prentice- Hall.
- Tierney, Hannah. 2014. "Tackling it Head on: How Best to Handle the Modified Manipulation Argument." *Journal of Value Inquiry* 48: 663–75.
- Tierney, Hannah. 2013. "A Maneuver around the Modified Manipulation Argument." *Philosophical Studies* 165: 753–63.
- Timpe, Kevin. 2014. *Free Will in Philosophical Theology.* New York: Bloomsbury.
- Timpe, Kevin. 2008. *Free Will: Sourcehood and Its Alternatives.* New York: Continuum Press.
- Todd, Patrick. 2012. "Defending (a Modified Version of the) Zygote Argument." *Philosophical Studies* 164 (1): 189–203.
- Todd, Patrick. 2011. "A New Approach to Manipulation Arguments." *Philosophical Studies* 152 (1): 127–33.
- Todd, Patrick, and Neal Tognazzini. 2008. "A Problem for Guidance Control." *Philosophical Quarterly* 58 (233): 685–92.
- Tognazzini, Neal, and D. Justin Coates, eds., 2013. *Blame: Its Nature and Norms.* New York: Oxford University Press.
- Tooley, Michael. 1997. *Time, Tense, and Causation.* Oxford: Clarendon Press.
- Tooley, Michael. 1990. *Mental Beings.* Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Trakakis, Nick, and Daniel Cohen, eds., 2008. *Essays on Free Will and Moral Responsibility.* Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.
- van den Beld, Ton, ed., 2000. *Moral Responsibility and Ontology.* Dordrecht: Kluwer Publishers.
- van Inwagen, Peter. 2008. "How to Think about the Problem of Free Will." *Journal of Ethics* 12 (3–4): 327–41.
- van Inwagen, Peter. 2004. "Freedom to Break the Laws." *Midwest Studies in Philosophy* 28: 334–50.

- van Inwagen, Peter. 2002. "Free Will Remains a Mystery." In Robert Kane, ed., *The Oxford Handbook of Free Will.* New York: Oxford University Press: 158–77.
- van Inwagen, Peter. 2000. "Free Will Remains a Mystery." *Philosophical Perspectives* 14: 1–19.
- van Inwagen, Peter. 1993. *Metaphysics*. Boulder, CO: Westview Press.
- van Inwagen, Peter. 1983. *An Essay on Free Will.* Oxford: Clarendon Press.
- van Inwagen, Peter, ed., 1980. *Time and Cause*. Dordrecht: D. Reidel.
- van Inwagen, Peter. 1975. "The Incompatibility of Free Will and Determinism." *Philosophical Studies* 27: 185–99.
- van Straaten, Zak, ed., 1980. *Philosophical Subjects: Essays Presented to P.F. Strawson*. Oxford: Clarendon Press.
- Vargas, Manuel. 2013. *Building Better Beings*. Oxford: Oxford University Press.
- Vargas, Manuel. 2011. "Revisionist Accounts of Free Will: Origins, Varieties, and Challenges." In Robert Kane, ed., *The Oxford Handbook of Free Will*, 2nd edn. New York: Oxford University Press: 457–84.
- Vargas, Manuel. 2009. "Revision about Free Will: A Statement and Defense." *Philosophical Studies* 144: 45–62.
- Vargas, Manuel. 2007. "Revisionism" and "Response to Fischer, Kane, and Pereboom." In J. Fischer, R. Kane, D. Pereboom, and M. Vargas, *Four Views on Free Will.* Oxford: Blackwell Publishers.
- Vargas, Manuel. 2005a. "The Revisionist's Guide to Responsibility." *Philosophical Issues* 125: 399–429.
- Vargas, Manuel. 2005b. "The Trouble with Tracing." *Midwest Studies in Philosophy* 29:91–269 .
- Vargas, Manuel. 2004. "Responsibility and the Aims of Theory: Strawson and Revisionism." *Pacific Philosophical Quarterly* 85: 218–41.
- Velleman, J. David. 2002. "Identification and Identity." In Sarah Buss and Lee Overton, eds., *Contours of Agency: Essays on Themes from Harry Frankfurt.* Cambridge, MA: MIT Press: 91–123.
- Velleman, J. David. 1992. "What Happens When Someone Acts?" *Mind* 101: 462–81.
- Vihvelin, Kadri. 2013. *Causes, Laws, & Free Will: Why Determinism Doesn't Matter.* New York: Oxford University Press.
- Vihvelin, Kadri. 2008. "Foreknowledge, Frankfurt, and the Ability to

do Otherwise: A Reply to Fischer." *Canadian Journal of Philosophy* 38 (3): 343–72.

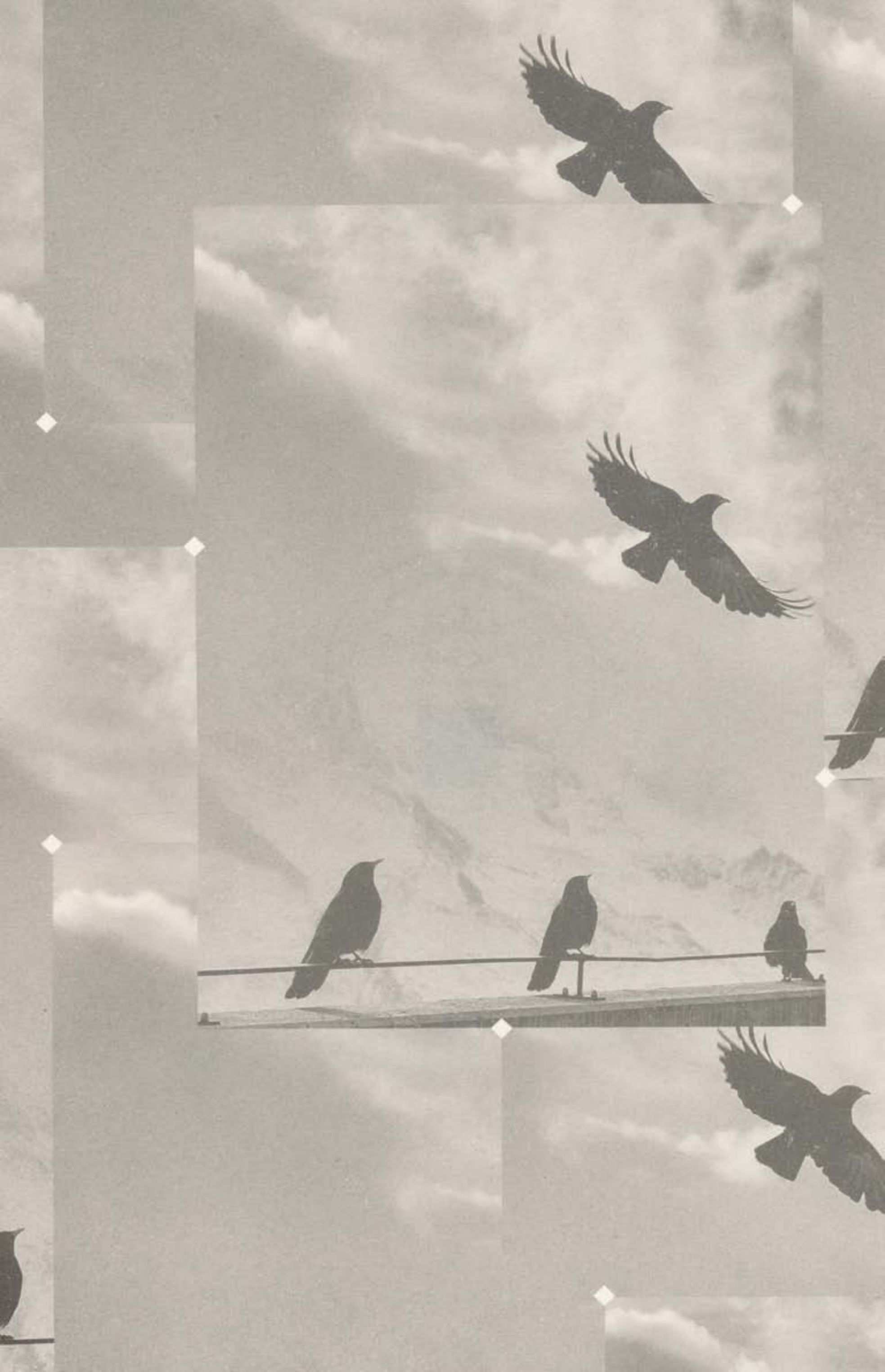
- Vihvelin, Kadri. 2004. "Free Will Demystified: A Dispositional Account." *Philosophical Topics* 32: 427–50.
- Vihvelin, Kadri. 1988. "The Modal Argument for Incompatibilism." *Philosophical Studies* 53: 227–44.
- Viney, Wayne. 1993. *A History of Psychology: Ideas and Context*. Boston, MA: Allyn and Bacon.
- Wallace, R. Jay. 1994. *Responsibility and the Moral Sentiments*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Waller, Bruce. 2014. *The Stubborn System of Moral Responsibility*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Waller, Bruce. 2011. *Against Moral Responsibility*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Waller, Bruce. 1990. *Freedom without Responsibility*. Philadelphia, PA: Temple University Press.
- Waller, Bruce. 1985. "Deliberating about the Inevitable." *Analysis* 45: 48–52.
- Warfield, Ted. 2000. "Causal Determinism and Human Freedom are Incompatible." *Philo sophical Perspectives* 14: 167–80.
- Warfield, Ted. 1996. "Determinism and Moral Responsibility are Incompatible." *Philosophical Topics* 24: 215–26.
- Watkins, Eric. 2005. *Kant and the Metaphysics of Causality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Watson, Gary. 2014. "Peter Strawson on Responsibility and Sociality." In David Shoemaker and Neal A. Tognazzini, eds., *Oxford Studies in Agency and Responsibility, vol.* 2: *"Freedom and Resentment" at* 50. Oxford: Oxford University Press: 15–32.
- Watson, Gary. 2004. *Agency and Answerability*. New York: Oxford University Press.
- Watson, Gary, ed., 2003. *Free Will*. New York: Oxford University Press.
- Watson, Gary. 2001. "Reason and Responsibility." *Ethics* 111: 374–94.
- Watson, Gary. 1999. "Soft Libertarianism and Hard Compatibilism." *Journal of Ethics* 3 (4): 351–65.
- Watson, Gary. 1996. "Two Faces of Responsibility." *Philosophical Topics* 24 (2):48–227 .
- Watson, Gary. 1987. "Responsibility and the Limits of Evil: Variations on a Strawsonian Theme." In Ferdinand Schoeman, ed., *Responsibility, Character, and the Emotions: New Essays in Moral*

Psychology. Cambridge: Cambridge University Press: 256-86.
- Watson, Gary, ed., 1982. *Free Will*. New York: Oxford University Press.
- Watson, Gary. 1977. "Skepticism about Weakness of Will." *Philosophical Review* 86:316-39.
- Watson, Gary. 1975. "Free Agency." *Journal of Philosophy* 72: 205-20.
- Wegner, Daniel. 2002. *The Illusion of Conscious Will*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Widerker, David. 2006. "Libertarianism and the Philosophical Significance of Frankfurt Scenarios." *Journal of Philosophy* 103: 163-87.
- Widerker, David. 2003. "Blameworthiness, and Frankfurt's Argument against the Principle
- of Alternative Possibilities." In David Widerker and Michael McKenna, eds., *Moral Responsibility and Alternative Possibilities*. Aldershot: Ashgate Press: 53-74.
- Widerker, David. 2002. "Farewell to the Direct Argument." *Journal of Philosophy* 99:24-316 .
- Widerker, David. 2000. "Frankfurt's Attack on Alternative Possibilities: A Further Look." *Philosophical Perspectives* 14: 181-201.
- Widerker, David. 1995. "Libertarianism and Frankfurt's Attack on the Principle of Alternative Possibilities." *Philosophical Review* 104: 247-61.
- Widerker, David. 1987. "On an Argument for Incompatibilism." *Analysis* 47: 37-41.
- Widerker, David, and Michael McKenna, eds., 2003. *Moral Responsibility and Alternative Possibilities*. Aldershot: Ashgate Press.
- Wiggins, David. 1973. "Towards a Reasonable Libertarianism." In Ted Honderich, ed., *Essays on Freedom and Action*. London: Routledge and Kegan Paul: 31-62.
- Wolf, Susan. 1990. *Freedom within Reason*. Oxford: Oxford University Press.
- Wolf, Susan. 1987. "Sanity and the Metaphysics of Responsibility." In Ferdinand Schoeman, ed., *Responsibility, Character, and the Emotions: New Essays in Moral Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press: 46-62.
- Wolf, Susan. 1981. "The Importance of Free Will." *Mind* 90: 386-405.
- Wolf, Susan. 1980. "Asymmetrical Freedom." *Journal of Philosophy* 77: 157-66.
- Wood, Allen. 1984. "Kant's Compatibilism." In *Self and Nature in*

Kant's Philosophy. Ithaca, NY: Cornell University Press: 73–101.

- Wyma, Keith. 1997. "Moral Responsibility and Leeway for Action." *American Philosophical Quarterly* 34: 57–70.
- Yaffe, Gideon. 2004. *Manifest Activity: Thomas Reid's Theory of Action*. Oxford: Oxford University Press.
- Yaffe, Gideon. 2000. *Liberty Worth the Name: Locke on Free Agency*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Zimmerman, Michael J. 1988. *An Essay on Moral Responsibility*. Totowa, NJ: Rowman and Littlefield.


MANA.NET



هل للإنسان إرادة حرة؟ يناقش الكتاب هذا السؤال الذي يمثّل مشكلة من أشهر المشكلات الفلسفية، ويبيّن أن هناك اختلاف في طريقة النظر لهذا السؤال بين الفلسفة الكلاسيكية والفلسفة المعاصرة؛ إذ قد طرأ على البحث الفلسفي في هذا الباب بعض الإسهامات الرئيسية التي أثرت بشدّة على الخلاف العام بين التوافقيين واللاتوافقيين. كما ظهرت أيضًا بعض التحسينات والإضافات المثيرة للمذاهب الفلسفية القديمة. يمثّل هذا الكتاب إضافة ثرية للغاية للمكتبة العربية، فهو مقدمة شاملة تناسب المبتدئ والمتقدّم، ويعرض بالتفصيل كافة التطورات في هذا الموضوع الفلسفي الكبير.





الطبعة الأولى: 2021